

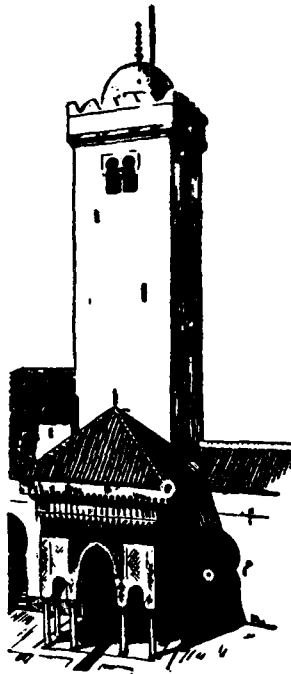


Université Mohammed V

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

RABAT

# HESPÉRIS TAMUDA



*VOL. XXXV - Fascicule 2*

1997

# HESPERIS TAMUDA

*Sous le patronage*  
du Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines  
Abdelwahed BENDAOU

\* \* \*

Comité de Rédaction

**Brahim BOUTALEB**

Mohamed EZROURA  
Rahma BOURQIA  
Abderrahmane EL MOUDDEN  
Mohammed KENBIB  
Abdelahad SEBTI

La revue Hespéris - Tamuda est consacrée à l'étude du Maroc, de sa société, de son histoire, de sa culture et d'une manière générale aux sciences sociales de l'Occident musulman. Elle paraît annuellement en un ou plusieurs fascicules. Chaque livraison comprend des articles originaux, des communications, des études bibliographiques et des comptes-rendus en arabe, français, anglais, espagnol et éventuellement en d'autres langues.

Les textes, dûment corrigés, doivent être remis en trois exemplaires dactylographiés, en double interligne et au recto seulement. Les articles seront suivis de résumés dans une langue différente de celle dans laquelle ils sont publiés. Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci en seront avisés. Les auteurs reçoivent un exemplaire du volume auquel ils auront contribué et cinquante tirés à part de leur contribution. Les idées et opinions exprimées sont celles de leurs auteurs et n'engagent en rien Hespéris-Tamuda.

Le système de translittération des mots arabes utilisés dans cette revue est le suivant:

ء ,	ر r	غ gh
ب b	ز z	ف f
ت t	س s	ق q
ث th	ش sh	ك k
ج j	ص ṣ	ل l
ح ḥ	ض ḍ	م m
خ kh	ط ṭ	ن n
د d	ظ ḏ	ه h
ذ dh	ع ʿ	و w
		ي y

Voyelles brèves	Voyelles longues	Diptongues
ا a	آ ā	او aw
و u	و ū	وي ay
ي i	ي ī	

Pour toute demande d'abonnement ou d'achat, s'adresser au Service des Publications, des Echanges et de la Diffusion, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, BP. 1040, Rabat.

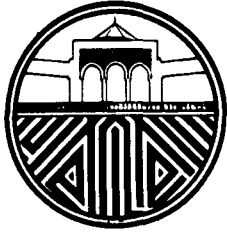
HESPERIS TAMUDA  
Vol. XXXV, Fasc. 2

Tous droits réservés à la Faculté des  
Lettres et des Sciences Humaines  
de Rabat (Dahir du 29/07/1970)

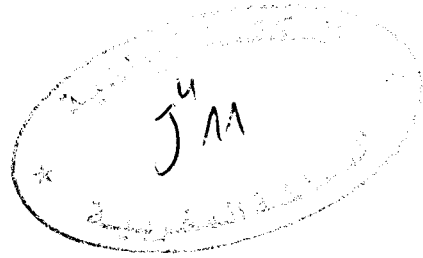
Dépôt légal N°31/1960  
ISSN 0018-1005

Composition : ANCYF Znaïdi — Rabat  
Impression : Imprimerie NAJAH EL JADIDA — Casablanca





Université Mohammed V  
FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES  
RABAT



# HESPÉRIS TAMUDA

*VOL. XXXV - Fascicule 2*

1997



# HESPERIS TAMUDA

Vol. XXXV, Fascicule 2

1997

## SOMMAIRE - SUMARIO

### ARTICLES - ARTICULOS

- Halima GHAZI-BEN MAISSA.** - Le culte royal en Afrique mineure antique..... 7
- Mohammed HAMMAM.** - Les relations commerciales entre Pise et le Maghreb sous l'Empire almohade (1166-1213)..... 43
- Mohammed KABLY.** - Légitimité du pouvoir étatique et variations socio-religieuses au Maroc médiéval..... 55
- Pierre GUICHARD.** - L'Europe et le monde musulman au Moyen-Age . 67
- Mohammed KHARCHICH.** - La gauche lyonnaise face aux événements du Rif (1925-1926) ..... 107
- Hammou BELGHAZI.** - Le rituel comme action sanctifiante des liens intergroupes: le cas de *Tada* au Maroc..... 121
- Rahma BOURQIA.** - Droit et pratiques sociales: le cas des *Nawāzil* au XIX<sup>e</sup> siècle..... 131

### COMPTES-RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

- Masashi HANEDA & Toru MIORA** (eds.), *Islamic Urban Studies. Historical Review and Perspectives* (Abdelahad SEBTI)..... 149
- Ahmed SIRAJ.** - L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine (Abdelahad SEBTI)..... 153

<b>Muhammed AL-MANOUNI.</b> - <i>La civilisation mérinide, Feuilletts</i> (en arabe) (Mohammed CHERIF) .....	157
<b>Rahma BOURQIA et alii</b> éd. - <i>Femmes, culture et société au Maghreb</i> (Brahim BOUTALEB) .....	163
<b>Mohammed IBN ‘ABDALLAH AL-KIKI;</b> - <i>Mawāhibu dhi-l-Jalāl fi nawāzili -l- bilādi as-sā’ibati wa -l-jibāl</i> (éd. Ahmad TOUFIQ) (Brahim BOUTALEB) .....	167

## EN LANGUE ARABE

<b>Abderrahim BENCHADDA.</b> - Documents ottomans sur les relations entre le Maroc et la Turquie du temps de Moulay Sulāīman .....	11
<b>Khalid Ben SHRIR.</b> - Document inédit sur le Mellah de Marrakech à la fin du XIX <sup>e</sup> siècle .....	25
<b>Mohammed BOUKABBOTT et Ahmed AL BOUZIDI.</b> - Témoignage marocain sur la bataille de Bougafer .....	73

## COMPTE-RENDU EN ARABE

<b>William A. HOISINGTON Jr.</b> - <i>Lyautey and the French Conquest of Morocco</i> (Brahim BOUTALEB) .....	97
--	----

## LE CULTE ROYAL EN AFRIQUE MINEURE ANTIQUE

Halima GHAZI-BEN MAISSA

Que les Rois *imazighen* aient reçu un culte en Numidie et en Maurétanie, bien des historiens l'ont affirmé, de M. Rénatus de Lablanchère<sup>(1)</sup> à Ch.-André Julien<sup>(2)</sup> en passant par Pallu de Lessert<sup>(3)</sup>, St. Gsell<sup>(4)</sup> et J. Carcopino<sup>(5)</sup>. Par contre, G. Camps<sup>(6)</sup>, pense qu'il s'agit plutôt d'un culte funéraire. Hypothèse suivie, avec réserve, par M. Benabou qui invite à la circonspection "et à ne pas négliger l'utilité politique" de la pratique du culte royal<sup>(7)</sup>. Une telle opposition de points de vue nous incite à rouvrir le dossier, et à nous demander si les *Imazighen* ont adoré leurs Rois de leur vivant ou seulement après leur mort. Si un tel culte existait sous les Rois *imazighen* indépendants, s'est-il prolongé ou a-t-il évolué sous les Rois protégés, Juba II et son fils Ptolémée? Ce culte s'est-il étendu aux chefs qui n'ont pas porté le titre de Roi?

### I. LES ROIS LÉGENDAIRES

Deux personnages *imazighen* ont exercé leur fascination sur le peuple d'Afrique mineure: Antée et Hiarbas. Ces deux rois, peut-être historiques, sont

---

(1) M. Rénatus de Lablanchère, *De rege juba regis Jubae filio*, éd. E. Thorin, Paris, 1883, p. 107.

(2) Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord (Tunisie, Algérie, Maroc), des origines à la conquête arabe* (674 ap. J.C.), éd. Payot, Paris, 1951 (= Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*), p. 99.

(3) C. Pallu de Lessert, "Les assemblées provinciales et le culte provincial dans l'Afrique romaine, Nouvelles observations", *Bull. de géo. et archéol. d'Oran*, XI, 1899, p. 8. L'auteur cite Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, pp. 622 et 629.

(4) St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, éd. Hachette, 1913-1928 (= Gsell HAAN), t. VI, p. 132.

(5) J. Carcopino, *Le Maroc antique*, 4ème éd., Gallimard, Paris, 1943 (= Carcopino, *Le Maroc antique*), pp. 34-35.

(6) G. Camps, "Massinissa ou les débuts de l'histoire", *Libyca*, VII, 1960 (Camps, *Massinissa*), p. 290-295.

(7) M. Benabou, *De la résistance africaine à la romanisation*, éd. Maspéro, Paris, 1976 (= Benabou, *Résistance*), p. 284.

entrés, par la volonté de leur peuple, dans l'univers de la légende, une légende que les *Imazighen* se transmettaient, de génération en génération<sup>(8)</sup>, avant que la plume des Grecs et des Latins ne l'ait immortalisée.

### - Antée

#### a. Récit légendaire

Ce fut un roi puissant, selon la légende, qui défendit ses Etats et en interdit toute pénétration aux étrangers. Ceux qui osaient s'y hasarder étaient provoqués par lui en combat singulier. Les crânes des intrus mis à mort à la suite de cette rencontre, servaient à l'ornement du temple de Poséidon, son ancêtre<sup>(9)</sup>. Il était aussi le fils de la terre, car quand il la touchait il devenait encore plus fort<sup>(10)</sup>.

Il régna sur Irasa en Cyrène selon Pindare<sup>(11)</sup> et sur toutes les terres d'Afrique mineure selon l'interprétation que donne J. Carcopino à la IV<sup>ème</sup> Isthmique du même auteur<sup>(12)</sup>. "Chef à la stature et aux armes gigantesques dont les exploits et le nom rappellent la gloire d'Hercule"<sup>(13)</sup>, il étendit son pouvoir de Leptis Magna à l'Est, à Lixus à l'Ouest, passant par Oea, Sabratha, Thapsus, Ruspina, Zama, Vaga et Hippone<sup>(14)</sup>. Lucain nous rapporte que l'"Antiquité véridique appelle" l'Afrique antique, "les royaumes d'Antée"<sup>(15)</sup>.

Alors que de nombreux auteurs<sup>(16)</sup>, répétant sans doute ce que disaient les autochtones, nous rapportent que le géant *amazigh*, redoutable dans l'art de la lutte, défenseur intransigeant de ses Etats, avait un palais à Lixus<sup>(17)</sup>, et qu'il fut le fondateur de *Tingi*<sup>(18)</sup>, Lucain, lui, préfère nous dire que ce Roi vivait dans une caverne et qu'il s'adonnait à la chasse et ne mangeait que du lion<sup>(19)</sup>. Les laboureurs de champs, selon le poète latin, n'avaient pas de place dans la société que gouvernait le Roi<sup>(20)</sup>. Comme si ce n'était pas dans ses territoires que toutes les légendes plaçaient les jardins des Hespérides!

(8) Plutarque, *Sertorius*, IX, 6-9

(9) Pindare, IV<sup>e</sup> Isthmique, 39-54; Apollodore, *Bibliothèque*, II, 5,11; Lucain, IV, 606.

(10) Apollodore, *ibid.*; Solin XXV; Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, pp. 163 et 184.

(11) Pindare, IX<sup>e</sup> Pythique, pp. 105 et 106.

(12) J. Carcopino, *Le Maroc antique*, pp. 67 et 68.

(13) Silius Italicus, III, pp. 256-264.

(14) *Id.*, *ibid.*

(15) Lucain, IV, 590.

(16) Pline, *HN*, V, 2; Pomponius Méla, *Chorographie*, I, 5; Solin XXV.

(17) Pline *HN*, V, 3; Solin, *ibid.*

(18) Pline, *ibid.*, V, 2; Solin, *ibid.*; Méla, *ibid.*

(19) Lucain, *Pharsale*, IV, 601.

(20) *Id.*, *ibid.*, IV, 605-607.

Antée était marié à une femme du nom de *Tingé*; celle-ci épousa Héraclès à la suite de la victoire du demi-dieu grec sur le géant libyen<sup>(21)</sup>. Le Roi *amazigh* avait une fille aux cheveux d'or d'une admirable beauté; elle épousa le plus fameux des prétendants: le cyrénéen Alexidamos<sup>(22)</sup>.

Un "bouclier rond, énorme, découpé dans du cuir d'éléphant, nous dit Méla, et que, à cause de sa grandeur, nul aujourd'hui ne saurait manier, était, à ce que croyaient et racontaient les habitants des alentours (de *Tingi*), celui que le héros a porté, d'où leur vénération extraordinaire à son égard"<sup>(23)</sup>.

Un tombeau fut dressé à ce Roi, apparemment divinisé, entre Lixus sa capitale et *Tingi*, sa fondation<sup>(24)</sup>. Le romain Sertorius affirme y avoir découvert un corps de 60 coudées<sup>(25)</sup>.

Telle est la somme des légendes tissées autour de ce personnage.

#### b. Interprétation historique

S'agit-il d'un chef historique dont la légende se serait emparée? Ce Roi *amazigh*, puissant, aurait gouverné l'Afrique Mineure des Syrtes à l'Océan atlantique à un moment où les Grecs entreprenaient leur aventure vers l'Occident. Selon Salluste, qui nous transmet ce qu'on racontait chez les *Imazighen* et ce qu'on lisait dans les *Libri punici* du Roi Hiempsal II<sup>(26)</sup>, des Mèdes, des Arméniens et des Perses conduits, auparavant, par le demi-dieu grec, Hercule, se seraient installés en Afrique antique. S'agit-il d'un contingent de mercenaires orientaux ayant accompagné un général béothien<sup>(27)</sup> à l'époque où les grecs multipliaient leurs invasions et fondations de colonies dans la partie ouest de la Méditerranée? Si cette interpré-

(21) Plutarque, *Sertorius*, IX, 8.

(22) Pindare, *IX<sup>e</sup> Pythique*, 106-125.

(23) Méla, *ibid.*

(24) On pense qu'il s'agirait du tertre de Mzora, cf. *infra*.

(25) Plutarque, *Sertorius*, IX, 2; Strabon, *Géographie*, XVIII, 3, 8. (60 coudées = 27 cm). La légende qui veut que certaines villes du Maroc antique aient été fondées par des géants, s'est perpétuée jusqu'au Moyen-Age. Ainsi Aboū Abdellāh Mohamed Ibn Abī Bakr Azzahrī, dans son livre intitulé *al-Jughhrāfiā*, Damas, 1968, p. 194, nous signale qu'une ville, du nom de Tāhart, fut, selon Ibn Al Jazzār, auteur de *'Ajāibu al-Buldān*, construite par des géants et "que de nos jours, nous trouvons leur trace: des tombes renfermant des squelettes humains dont la longueur du fémur, sans compter les articulations, est de *sittati ashbār* (= soit 1,30 m). On y a trouvé aussi des crânes humains avec quelques dents. La dent mesure en longueur ainsi qu'en largeur plus de *thalāthat ashbār* (soit 0,75 m). Son poids, lui, est de *thalāthat artāl* (soit 7,5 kg)".

(26) Cf. Salluste, *Bell. Jug.*, XVIII. Les Maures seraient des Hindous venus dans ce pays avec Héraclès selon Strabon, XVII, 7.

(27) Le personnage d'Héraclès est d'origine béotienne. Son nom est Alcide; Héraclès n'est qu'un surnom qui veut dire gloire d'Héra. Ce personnage magnifié est, selon les récits, le fils d'une mortelle, Alcmène, et du dieu Zeus. Celui-ci s'est présenté à cette noble dame sous l'aspect de son mari absent, Amphitryon.

tation est juste, cette histoire magnifiée serait l'écho d'événements sanglants qui remonteraient à une époque située entre la fin du VIII<sup>e</sup> s. et le début du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., date à laquelle remontent justement les plus anciens vestiges de Lixus, cité où se trouvaient, selon Pline l'Ancien, le palais d'Antée. Quant aux légendes tissées autour de ce personnage, elles prouveraient, à leur tour, l'existence d'un culte pratiqué par les *Imazighen* à l'égard de leur Rois depuis cette époque, au moins.

### - Iarbas I

#### a. Récit légendaire

Dans *l'Enéide*, Virgile évoque un Roi de Libye du nom d'Iarbas<sup>(28)</sup>. Celui-ci après avoir tout d'abord repoussé Didon à son arrivée, lui permit d'acheter autant d'espace que la peau d'un bœuf peut en couvrir. Intelligente, la phénicienne fit tailler la peau de l'animal en lanière et occupa ainsi "un espace beaucoup plus grand que celui qu'elle a paru demander"<sup>(29)</sup>.

Roi des Maxitani selon Justin<sup>(30)</sup>, des Maurusiens selon Virgile<sup>(31)</sup>, des Mazikès selon Eustathe<sup>(32)</sup>, de Libye selon Saint Jérôme<sup>(33)</sup>, il convoqua "dix notables carthaginois, leur demanda la main d'Elissa sous menace de guerre"<sup>(34)</sup>. Celle-ci éprise d'Enée selon Virgile<sup>(35)</sup>, n'acceptant pas d'épouser un barbare selon Justin<sup>(36)</sup>, mais ne voulant pas non plus provoquer la destruction de la ville nouvelle, préféra aller sur le bûcher. Son sacrifice pour sauver sa cité, lui a valu une déification.

Ce Roi qui est dépeint par Silius Italicus comme un tyran, faisant régner partout la terreur<sup>(37)</sup>, est un personnage fort riche et père de deux héros.

Acherras, son fils est chef du "camp des Gétules habitués à vivre parmi les troupeaux de fauves, à parler aux lions indomptés et à calmer leur fureur"<sup>(38)</sup>. C'est un chef qui ne montre ni un visage joyeux, ni un front serein<sup>(39)</sup>.

(28) Virgile, *Enéide*, IV, pp. 35-42, 196-226, 533-536.

(29) Gsell, *HAAN*, I, p. 382.

(30) Justin, *Histoires Philippiques*, XVIII, 6, 1.

(31) Virgile, *Enéide*, IV, 206.

(32) Eustathe, *Comm. advers.*, 195, G.g.m., II, 250 (C. Muller, 1861), cité par J. Desanges, *Rex Muxitanorum Hiarbas* (Justin, XVIII, 6,1) dans *Philologus*, 111, 1967, p. 305, n.4.

(33) Saint Jérôme, *apud* Timée, *Adversus Jovianum*, I, dans *Patrologia latina*, t. 23, p. 273.

(34) Justin, *ibid.*, XVIII, 6, 1.

(35) Virgile, *ibid.*, pp. 231-216.

(36) Cf. Justin, *ibid.*, XVIII, 6,3.

(37) Silius Italicus, II, 55-56.

(38) *Id.*, *ibid.*, pp. 287-289.

(39) *Id.*, *ibid.*



Asbytés, sa fille, belliqueuse et intrépide<sup>(40)</sup> est une redoutable guerrière. Vêtue d'un "manteau aux lueurs chatoyantes"<sup>(41)</sup>, se mettant à l'abri d'un "bouclier brillant de pierres précieuses"<sup>(42)</sup>, elle conduit diaboliquement le char<sup>(43)</sup>, manie avec une grande dextérité le javelot et sème la panique dans les rangs de l'ennemi<sup>(44)</sup>. Sa mort sur la champ de bataille rendit "fous de chagrin"<sup>(45)</sup> les Numides qui se sont mis "sans tarder au triste devoir des funérailles de leur princesse"<sup>(46)</sup> et lui ont élevé un tertre<sup>(47)</sup>.

*b. Interprétation historique*

Dans un fragment rapporté par Saint Hippolite et qui serait de Pindare "les Libyens disent que Iarbas, le premier né des hommes sortant des plaines desséchées, cueillit le doux gland de Zeus"<sup>(48)</sup>. Si comme le veut la légende, ce Roi est le premier né des hommes, cela signifie que Iarbas n'avait pas de père du genre humain. Or ceci est en parfait accord avec le nom que porte ce personnage, à savoir *Iarbas*. Ce nom *amazigh*, et non pas phénicien comme l'avance St. Gsell<sup>(49)</sup>, est composé de *Iar*, *ba* et *s* qui, réunis, veulent dire "celui qui n'a pas de père", sous-entendu "du genre humain". Cela est confirmé si l'on tient compte d'une légende rapportée par Virgile et Silius Italicus où ils affirment que le héros africain est fils de Hammon-Jupiter, "né d'une nymphe garamantide enlevée par le dieu"<sup>(50)</sup>. Cette légende si fabuleuse soit-elle, ne doit pas nous pousser à rejeter l'existence de ce personnage<sup>(51)</sup>, car de nombreux hommes aux destins exceptionnels, connus historiquement, ont eu la même prétention, celle d'être né d'un dieu<sup>(52)</sup>. Quant à la nymphe garamante, elle est là pour affirmer l'africanité du personnage.

(40) *Id.*, *ibid.*, 121-176.

(41) *Id.*, *ibid.*

(42) *Id.*, *ibid.*

(43) Les Asbutae qui, selon Hérodote, IV, 171, habitaient au sud de Cyrène et possédaient des chars à quatre chevaux pourraient avoir tiré leur nom de celui de la princesse Asbytés.

(44) Silius Italicus, *ibid.*, 121-176.

(45) *Id.*, *ibid.*, 264.

(46) *Id.*, *ibid.*

(47) *Id.*, *ibid.*, 256.

(48) Saint Hippolite, *Philosophumena*, V, dans *Patrologia Graeca*, t. XVI, p. 3127.

(49) Gsell, *HAAN*, I, p. 394, et III, p. 291. Selon G. Camps, origine du royaume massyle, dans *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, n°3, 1967 (= Camps, *Origine du royaume massyle*), p. 29: "Ce chef porte un nom non africain, vraisemblablement théophore, comme la plupart des noms de chefs libyens".

(50) Virgile, *Énéide*, 198-199; *CF.* aussi Silius Italicus, II, 57-67.

(51) *Cf.* à ce propos J. Desanges, *Rex Muxitanorum Hiarbas*, (Justin, XVIII, 6,1) dans *Philologus*, 111, 1967, p. 304-308 et G. Camps, "les Numides et la civilisation punique", dans *Ant. Afr.*, 14, 1979 (= Camps, *Les Numides et la civilisation punique*), p. 44.

(52) La fable des fils de Raâ, pour ne citer qu'elle, devait être encore présente dans la mémoire des peuples avoisinant l'Égypte, où régnaient, à cette époque (fin du IXe et la VIIIe s. avant J.-C.) des pharaons de la XXIIe et de la XXIIIe dynasties, toutes deux libyques, donc de la même souche que notre Roi *amazigh*.

Si ce personnage de légende a existé réellement, ce devait être un Roi puissant, contemporain de la fondation de Carthage que d'aucuns situent en 814 avant J.C. Ses royaumes se seraient étendus des Syrtes aux côtes atlantiques<sup>(53)</sup>. Plusieurs peuples vivaient apparemment sous le sceptre de ce Roi garamante. On y rencontre les Maces, les Battiades, les Nasamons, les Autololes, les Gétules selon Silius Italicus<sup>(54)</sup>, auxquels il faudrait sans doute ajouter les Numides et les Mazikes d'Eustathe<sup>(55)</sup>.

La légende tissée autour de la personne de ce Roi, qu'on veut d'origine divine, et des membres de sa famille, confirme une fois encore l'existence d'un culte royal, chez les *Imazighen* depuis leur très haute antiquité.

## II. LES ROIS HISTORIQUES

### A. Le culte royal du vivant des souverains

#### - *Sophax II*

De l'autre côté de l'Afrique mineure, on voit éclore une autre légende semblable. Une tamazight *Tingi* et un demi-dieu, Hercule donnèrent la vie à un fils du nom de Sophax. Deux Rois historiques porteront ce nom. Le plus puissant d'entre eux est le rival de Massinissa, Sophax II. Rien n'interdit de voir en lui (ou en son entourage) le créateur de cette légende. Roi pieux, Sophax II faisait élever des autels de gazon sur lesquels il immolait lui-même des victimes<sup>(56)</sup>. La puissance, la richesse, l'hellénisme de l'aspect extérieur de ce Roi massaesyle<sup>(57)</sup>, qui gouvernait un territoire s'étendant de Tingi à la Cyrénaïque<sup>(58)</sup>, autrement dit jusqu'aux confins de l'Égypte, pays des Pharaons, nous permettent de penser que cette légende a pu être forgée à son attention, d'autant plus que le contexte historique encourageait ce genre de croyance. En effet, il est important de souligner que l'avènement de Sophax survient à la fin d'un siècle où s'étaient multipliés dans le monde hellénistique et en Égypte, pays voisin des possessions du Roi, les exemples d'apothéoses et les signes d'adoration de Rois considérés comme des surhommes, et où, pour éviter des usurpations, on inventait "des généalogies divines et des légitimations ancestrales"<sup>(59)</sup>.

(53) Silius Italicus, II, pp. 57-67.

(54) *Id.*, *ibid.*

(55) Eustathe, *ibid.*; cf. J. Desanges, *ibid.*, et G. Camps, *ibid.*

(56) Silius Italicus, XVI, 62.

(57) Cf. J. Mazard, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955 (= Mazard, *CNNM*), n°10 et 11 et notre analyse dans les origines du royaume d'Ascalis, dans *Africa Romana*, XI, 1994, pp. 1403-1416.

(58) Cf. H. Ghazi-Benn Maissa, "Les origines du royaume d'Ascalis", dans *Africa Romana*, XI, 1994, pp. 1403-1416.

(59) L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957 (L. Cerfaux, et J. Tondriau), p. 146.

Quant à Juba II, il n'a fait que rapporter la petite histoire<sup>(60)</sup>. Et, en tant qu'héritier du royaume de Sophax, il s'attribua les fruits de la légende du massae-syle.

- *Massinissa*

Ce caractère sacré pouvait s'étendre à l'épouse ou à la mère du Roi. Rappelons-nous le cas de l'époque de Gaia et mère de Massinissa ; ce fut une prophétesse aux yeux des anciens<sup>(61)</sup>. Un homme issu d'une créature pareille et roi de surcroît ne peut être considéré comme un être ordinaire, surtout quand il s'agit d'un Massinissa.

Massinissa avait d'étroites relations avec le monde hellénistique. Les inscriptions découvertes en Orient en témoignent<sup>(62)</sup>. Ptolémée VIII, Evergète II, alors Roi de Cyrène et futur Roi d'Égypte fut reçu à la cour grécisée du Numide, probablement entre 160 et 155 avant J.-C.<sup>(63)</sup>. Il serait donc étonnant que le Massyle assoiffé de pouvoir et d'autorité n'ait pas usé de tous les moyens pour se grandir aux yeux de ses sujets et s'entourer d'un sacré qui le rendrait irremplaçable et sa personne inviolable. Les courtisans étaient là pour lui le rappeler si lui-même n'y avait pas pensé, ce qui du reste serait étonnant de la part du fils d'une prophétesse.

On nous a rapporté que ce nonagénaire, d'une résistance physique extraordinaire, bénéficiait de la *Tuché* et c'est grâce à cette faveur divine, la *baraka* en quelque sorte, qu'il a pu recouvrer le royaume de ses ancêtres<sup>(64)</sup>.

Tite Live, dans la supplication de Sophonisbe, reconnaissait que le pouvoir du Roi était un don des dieux<sup>(65)</sup>. Le souverain numide détenait donc un pouvoir charismatique et bénéficiait aux yeux de l'auteur latin de la *Felicitas* et de la *Virtus*<sup>(66)</sup>. Cette *Virtus*, Tite Live, reconnaît ailleurs, qu'elle impliquait l'immortalité<sup>(67)</sup>.

(60) Plutarque, *Sertorius*, IX.

(61) Cf. Silius Italicus, XVI, 121-132 et 140-142.

(62) Cf. F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, New York, 1976, pp. 68-69 et 93; *IG II2*, 2316, l. 41-44; cf. aussi M.F. Baslez, "Un monument de la famille royale de Numidie à Délos", dans *Revue des études grecques*, XCIII, 1981, pp. 160-165.

(63) Massinissa avait reçu entre 160 et 150 ce Roi hellène de Cyrène. Le faste de la cour du Roi numide était resté apparemment fixé dans la mémoire du Basileus qui l'immortalisa dans le VIIème livre de ses commentaires rapportés par Athénée, *Deipnosophistes*, VI, p. 229.

(64) Appien, *Punica*, p. 106.

(65) Cf. Tite live, XXX, 12, 11.

(66) Tite Live, XXX, 12, 12.

(67) *Id*, I, 7, 15: "*Immortalitatis virtute partae*".

Polybe, quant à lui, fasciné par les qualités du Roi, nous parle même de son œuvre divine "la plus belle, la plus divine" (68), nous dit-il. On mesure l'importance de cette phrase, quand on pense qu'elle émane d'un auteur à qui l'on a reproché de nier "l'intervention divine"(69) et d'expliquer par d'incomparables qualités naturelles les succès de son héros(70), Scipion l'Africain(71). Il est probable donc que Massinissa possédait aux yeux de Polybe, une puissance divine grâce à laquelle, selon l'auteur grec, il a rendu, à la terre de Numidie, que l'on disait stérile, sa fertilité. "Avant lui, nous dit l'auteur grec, la Numidie tout entière était stérile et l'on pensait que son sol ne pouvait donner des récoltes; or le premier (...), il prouva qu'elle pouvait produire toutes espèces de fruits"(72). Il n'y a pas de doute que Polybe a exagéré le rôle de Massinissa dans ce domaine(73). Mais cette exagération n'est-elle pas justement la manifestation d'un culte, d'un début de légende?

A l'instar d'Alexandre le Grand(74), Massinissa est, aux yeux des anciens, empli de respect envers les dieux. Selon Cicéron(75), Massinissa, dès qu'il apprit la provenance du cadeau que venait de lui faire le préfet de sa flotte, ordonna de remettre immédiatement en place la défense d'éléphant gigantesque qui ornait le temple de Junon-Astarté à Malte, dont ce dignitaire s'était emparé. Ce récit atteste sa *pietas* envers les dieux qui pour cette raison ne feront que continuer à le protéger. Dans le même sens, Massinissa avait envoyé (à Délos) vers 179, un chargement de 2796 médimnes de blé (soit 14.00 hl) qui furent vendus 10.000 drachmes au profit du temple d'Apollon(76).

Pour sacrifier à Jupiter, le Roi numide était prêt, alors âgé de 70 ans, à se rendre en personne au Capitole(77). Rome lui épargna ce pèlerinage et ce fut son fils Masgava qui offrit le sacrifice(78).

Massinissa qui respectait les divinités des peuples étrangers, croyait en celles de sa nation. C'est les yeux pleins de larmes qu'il s'adresse au soleil et aux autres divinités du ciel pour les remercier d'avoir prolongé sa vie suffisamment pour voir le petit-fils de Scipion(79).

(68) Polybe, XXXVI, 4, 16.

(69) Etienne, *Culte*, p. 85.

(70) *Id.*, *Ibid.*.

(71) *Id.*, *ibid.*.

(72) Polybe, XXXVI, 4, 16.

(73) Cf. à ce propos notre article, "Volubilis et le problème de *Regia Jubae*", dans *Africa Romana*, 10, 1992, pp. 243-261.

(74) L. Cerfaux et J. Tondriaux, *ibid.*, p. 125.

(75) Cicéron, *Verrines*, II, 4, 46; Valère Maxime, I, 1, 2 reprend la même historiette.

(76) Cf. F. Durrbach, *Inscriptions de Délos*, Paris, 1929, 442 A, L. 101, 103, 104 et 106 et Th. Homolle, "Comptes des Hiéropes du temple d'Apollon Délien", dans *BCTH*, VI, 1882, p. 9-11 et 14-15.

(77) Tite Live, XLV, 13 et 14.

(78) Tite Live, *ibid.*

(79) Cicéron, *La République*, VI, 9.

Dans le monde grec, des statues étaient dressées pour honorer le Roi<sup>(80)</sup>, sur les bases desquelles des inscriptions vantaient les qualités du Numide en particulier *l'affection et la bienveillance*<sup>(81)</sup>.

La *Pietas*, l'affection, la bienveillance, ne sont que des qualités humaines certes, mais quand elles sont présentes chez un individu, Roi de surcroît, ou qu'elles s'ajoutent aux autres qualités dont Massinissa se trouvait pourvu aux yeux des anciens, comme la *Virtus*, la *Felicitas* ou la *Tuché*, il en résulte que le Roi Numide, tout comme Auguste plus tard, "résume en lui-même toutes les vertus autant qu'il les propose comme modèles à ses contemporains", et apparaît par là même proche des dieux<sup>(82)</sup>. Le "mythe moral", comme l'a écrit R. Etienne, est inséparable du mythe divin<sup>(83)</sup>.

Ce Roi, fils d'un Roi reconnu comme tel par Scipion, devait avoir comme les autres Rois *imazighen* des "fonctions religieuses"<sup>(84)</sup> et devait jouir "indépendamment de ces fonctions d'une véritable protection magique et d'une influence bienfaisante"<sup>(85)</sup>. La royauté comporte toujours dans l'histoire un caractère sacré. L'exercice du pouvoir royal fait des souverains les interprètes des dieux. Il les sacralise, voire les divinise. Ce caractère sacré de la royauté, comme l'a écrit Camps, a été généralement négligé. Or il semble avoir eu un rôle considérable dans ce qui fut appelé le culte royal<sup>(86)</sup>. Les titres de *Rex*, de *Basileus*, d'*Aguellid* ne doivent par avoir "seulement un contenu politique"<sup>(87)</sup>. Ils témoignent aussi d'un véritable culte encore mieux prouvé par le rite de la proskynèse<sup>(88)</sup> comme l'a écrit R. Etienne. A propos de cette proskynèse justement, Tite Live nous rapporte une indication relative au règne de Massinissa. Dans un passage, l'auteur latin nous décrit la scène où Sophonisbe se prosterne devant le nouveau Roi, Massinissa, et lui dit "ton pouvoir sur nous t'a été donné par les dieux", ton courage et ta félicité; "mais si une captive, devant l'homme qui est le maître de sa vie et de sa mort, peut faire entendre une parole suppliante, si elle peut toucher ses genoux, sa main victorieuse, je t'en prie, je t'en supplie par la majesté royale qui nous entourait naguère (...) par les dieux de ce palais (...), accorde à une suppliante la grâce de décider seul ce que t'inspirent tes sentiments pour ta captive et de ne pas me laisser tomber au pouvoir arbitraire, hautain et cruel de quelques Romains"<sup>(89)</sup>. Il est clair ici que

(80) Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, n° 68 et 93.

(81) *Id.*, *ibid.*, N) 93.

(82) Etienne, *Le siècle d'Auguste*, éd. A. Colin, Coll U2, Paris, 1980, (= *Le siècle d'Auguste*), p. 39.

(83) *Id.*, *ibid.*.

(84) Camps, *Massinissa*, p. 162.

(85) *Id.*, *ibid.*.

(86) *Id.*, *ibid.*.

(87) Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, 2ème éd., De Boccard, Paris, 1974, p. 89.

(88) *Id.*, *ibid.*.

(89) Tite Live, XXX, 12, 12-14.

la proskynèse signifie plus qu'une *salutatio* d'un inférieur à l'égard d'un supérieur, elle traduit une attitude de *supplicatio regis* qui se rapproche de la *supplicatio dei*.

Il serait étonnant que Massinissa, qui avait su cristalliser l'admiration de ses contemporains et dont l'avènement survient à la fin du III<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire "à une période où la pensée stoïcienne (...) (avait) habitué les esprits à fonder la métaphysique sur la morale"<sup>(90)</sup>, à une période où dans le monde hellénistique et en Egypte, avec lesquels le Numide avait des relations, se multipliaient différentes formes d'adoration des Rois<sup>(91)</sup>, il serait donc étonnant que ce Roi, de surcroît fils d'une prophétesse<sup>(92)</sup>, n'ait pas été considéré comme un être quasi-divin.

- *Les successeurs de Massinissa: de Macipsa à Hiempsal II*

Les successeurs de Massinissa ont-ils fait évoluer cette image d'un Roi à la nature quasi-divine, tirant sa sacro-sainteté de l'exercice même du pouvoir royal vers celle d'un Roi à la nature divine? Sont-ils parvenus à se faire adorer de leur vivant comme des dieux, à l'instar des pharaons égyptiens? Nous n'avons aucune indication à ce sujet, ni en ce qui concerne l'attitude de Micipsa, fils de Massinissa, ni même en ce qui concerne le *famosissimus* Jugurtha, ou même le Roi éclairé Hiempsal, fils de Gauda, petit-fils de Mastanabal et arrière-petit-fils de Massinissa. Aucune légende, aucune mention, même implicite, ne nous est parvenue allant dans le sens d'une déification des descendants de Massinissa. Mais faudrait-il pour autant conclure que les successeurs du vieux Roi avaient renoncé à cet atout qui ne faisait que rehausser leur prestige et qui les mettait à l'abri de toute concurrence? "Plus d'un chef de grande tribu, de peuplade envie le Roi et a l'ambition de la remplacer" affirme avec raison St. Gsell<sup>(93)</sup>. Les sources gréco-romaines ne parlent-elles des *Imazighen* qu'en marge de l'histoire de Rome? Les auteurs anciens, intéressés plutôt par l'attitude des chefs à l'égard de l'*Urbs* ont pu négliger ce détail intérieur d'un régime qu'ils détestaient et dont ils se sont débarrassés depuis 509 avant J.-C. Les Rois *imazighen* en général, et massyles en particulier, ne sont pas servis dans leurs royaumes par un tissu administratif dense qui leur permet de tenir en mains leurs sujets. Ils ont à gérer des Etats formés d'une mosaïque de groupes sociaux et politiques divers, jaloux de leur autonomie et de leur indépendance. Le maintien d'un culte de leur personne est plus que nécessaire. Il peut servir à créer des liens directs entre le Roi et ses sujets. Ce culte, peut-être aussi, demeuré relativement discret sous les successeurs de Massinissa jusqu'à Hiempsal II, va apparemment connaître sous Juba I, une autre orientation beaucoup plus audacieuse.

(90) Etienne, *Le siècle d'Auguste*, p. 39.

(91) Cf. Cerfaux et J. Tondriau, *ibid.*, p. 125.

(92) Zonaras, IX, 12; Silius Italicus, XVI, 115-169.

(93) Gsell, *HAAN*, V, p. 138.

- *Juba I*

Apollodore<sup>(94)</sup> nous rapporte une légende qui veut qu'un *lobes* soit le fils d'Hercule et d'une grecque, une thespiade appelée *Kerthé*, nom qui n'est pas sans nous rappeler celui de la capitale numide, Cirta. Ce conte ne serait inventé qu'à l'intention de Juba I<sup>(95)</sup>. Juba II est à exclure; il n'a pas régné sur cette partie de l'Afrique. Si cette hypothèse est juste, le Roi, issu d'un milieu d'intellectuel<sup>(96)</sup>, et ses flatteurs, seraient à l'origine de la trame de ce récit; ils auraient voulu opposer un descendant direct d'Hercule à César, descendant, lui depuis peu, de *Venus Genetrix*<sup>(97)</sup>.

Mais le Roi, s'est-il limité à ce stade ou a-t-il essayé de se faire passer pour Jupiter, le Roi des dieux. N'a-t-il pas été aidé en cela par l'aspect jupitérien<sup>(98)</sup> de son profil? Un rapprochement, inspiré par le Roi lui-même ou par ses courtisans, entre *lobès* et *Iovis*, forme archaïque du nominatif de Jupiter<sup>(99)</sup>, qui se prononce à peu de choses près de la même manière, ne serait pas impossible. Jupiter n'était pas inconnu en Numidie contrairement à ce qu'avance F. Bertrand<sup>(100)</sup>. Massinissa avait déjà manifesté le désir d'aller lui sacrifier. Le culte de ce dieu n'était pas ignoré en Afrique. Le Roi des dieux avait un sanctuaire à Utique<sup>(101)</sup>, où Juba I, après sa victoire sur les césariens et la mort de Curion en 49, a vécu pendant un certain temps, et s'est conduit, nous dit-on, en Maître<sup>(102)</sup>.

---

(94) Apollodore, II, 7, 8.

(95) C'est ce qu'avait remarqué, avec raison, St Gsell, *HAAN*, VI, p. 155.

(96) Hiempsal II, Le père de Juba I, est sans doute le Roi érudit, auteur des *Libri punici*, source de Salluste (*Bell. Jug.*, XVII, 7) quant aux origines des habitants de l'Afrique. L'auteur latin n'ayant pas précisé de quel Hiempsal il s'agit, d'aucuns (Camps, *Massinissa*, p. 15 et 16; R. Syme, *Salluste*, Los Angeles, 1964, p. 153) ont émis l'hypothèse que ces livres étaient de Hiempsal I, fils de Micipsa. Seulement l'âge de Hiempsal I, qualifié, ainsi que son frère aîné, Adherbal, de *parvus* par Salluste, (*Bell. Jug.*, VI, 2) à la veille de son accession au trône, son caractère d'enfant terrible, son règne trop court (118-116) et trop tumultueux, ne plaident pas dans ce sens. D'ailleurs s'il était question de Hiempsal Ier, fils de Micipsa, Salluste n'aurait, sans doute, pas manqué de le préciser pour qu'il ne soit pas confondu avec le second, le plus proche, celui qui fut son contemporain, le père de Juba Ier.

(97) "César l'a proclamé très haut en 68", selon R. Etienne, *Le siècle d'Auguste*, p. 40.

(98) Ce rapprochement est contesté par F. Bertrand, "Remarques sur l'origine romaine du monnayage en bronze et en argent de Juba I, Roi de Numidie", dans *BCTH*, n.s., 12-14, fasc. B, 1980, pp. 10-11. Dans cet article, l'auteur français pense à tort que Jupiter était inconnu en Numidie du temps de Juba I. Or on sait que ce dieu était connu du temps même de Massinissa. cf. *supra*, p. 10 et n. 76.

(99) Cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré, Latin-Français*, Pris, 1934, au mot Jupiter.

(100) F. Bertrand, *ibid.*, p. 11.

(101) Plutarque, *Caton*, 59, 3.

(102) César, *Bell. Civ.*, XI, 41-42; Dion Cassius, XLI, 42, 3-6; Appien, II, 45-46.



**Portrait de Juba I**  
Extrait de *Die Numider*, p. 489



Une inscription découverte à Hasnaoua "à 14 km au nord de borj Bou Aréridj"<sup>(103)</sup>, zone ayant fait partie jadis du royaume de Juba I<sup>(104)</sup> que G. Camps date postérieurement de "plusieurs siècles"<sup>(105)</sup> au règne de Juba II, nous paraît plutôt, vu son libellé, remonter à l'époque de Juba I. En effet, dans ce texte le nom de Jupiter, suivi de celui de Juba, est cité *au nominatif* sous la forme archaïque *Iovis*. Dans cette inscription, Juba est mis sur le même plan que Jupiter; cela signifierait-il alors que le Roi tenait à être considéré comme un dieu de son vivant déjà? Ou bien ses fidèles ont-ils tenu à le diviniser après sa mort?

Les revers de certaines monnaies du Roi représentent la façade d'un temple octostyle accompagnée de la légende en punique *Iobai Hmmlkr*<sup>(106)</sup>. La coexistence du temple et de cette légende doit-elle nous inciter à penser que ce temple avait été érigé en l'honneur du Roi? Nous le pensons volontiers; d'autant plus que César, contemporain et ennemi du Roi "s'est fait rendre un culte divin de son vivant"<sup>(107)</sup>. Ne serait-ce que pour défier le Dictateur, Juba I pourrait avoir choisi de se déifier avant sa mort.

#### - Juba II

Son fils Juba II, installé par la volonté d'Auguste à la tête du royaume de Maurétanie, va-t-il oser se faire adorer comme dieu de son vivant par ses sujets?

Dans les inscriptions latines gravées en son honneur<sup>(108)</sup>, on ne peut trouver aucune allusion à l'éventualité d'un culte rendu du vivant du souverain. Cependant selon Plutarque<sup>(109)</sup>, Juba II, tout comme son père Juba I, aurait prétendu descendre

(103) CIL, VIII, 20627. *Nundina annu(a) quod praecepit Iovis et Juba et Genius Vanisne(n)si(um) quod preceperunt dii Ingirozogelzim*: Le marché annuel, selon ce qu'ont prescrit Jupiter, Juba et le génie de Vanisnenses et ce qu'ont prescrit les dieux *Ingi-roz-Ogelzim* (= les dieux de l'endroit où creuse la pioche, autrement dit les dieux chthoniens).

(104) Cf. H. Ghazi-Ben Maïssa, "Les origines du royaume d'Ascalis", dans *Africa Romana*, XI, 1994, pp. 1403-1416.

(105) Camps, *Massinissa*, p. 286-187.

(106) Mazard, *CNNM*, p. 50, n° 84-86 et p. 51, n° 91. L'expression *Hmmlkr* qui se développe, selon J.G. Février, H(a)M(i) M(a) L (a) K(a) T, pourrait signifier protecteur du royaume et non pas chef des princes comme l'avance J.G. Février, *L'inscription funéraire de Micipsa*, pp. 139-159 et particulièrement p. 148, suivi par Camps, *Massinissa*, p. 217; C. et G. Ch. Picard, "Recherches sur l'architecture numide", dans *Karthago*, XIX, 1980, pp. 16-39: préfèrent voir dans ce monument une basilique qui servait à Juba à "rendre la justice; il est probable en outre", selon les deux auteurs. "qu'elle était le siège d'un culte de la dynastie, comme les basiliques des villes romaines le seront pour le culte impérial", pp. 19-20.

(107) Etienne, *Le siècle d'Auguste*, p. 42.

(108) CIL, VIII, 9343: [in honorem] REGIS/ [et...] REGINAE (hedera)/ [... bo] NAE MAGNAE [... sign] VM. VICTORIAE E/... S FELIX/ [decrz] TO PAGI. "En l'honneur du Roi et... de la Reine... bonne, grande, ... une statue de la victoire, ... Felix, par décret du Canton". CIL, VIII, 20977: [regi Jubae r] EGI PTOLMAEO/ [... p] ATRONIS. ET/ [dominis o] B MERITA: "Au Roi Juba, au Roi Ptolémée... à nos patrons et nos maîtres, en raison de leurs mérites".

(109) Plutarque, *Sertorius*, IX.

d'Hercule. "Ses ancêtres à ce qu'on rapporte, nous dit l'auteur grec, étaient les descendants de Didore et de Sophax<sup>(110)</sup>, lesquels étaient respectivement, selon la légende, petit-fils et fils d'Hercule et de Tinga. L'auteur laisse donc entendre que le Roi numide de Maurétanie avait tenu à se rattacher à cette légende qui fleurissait déjà à *Tingi*, probablement depuis la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J. -C.

Sur de nombreuses monnaies à l'effigie de Juba II, figurent les symboles du héros légendaire. Le vase sacré (skyphos) "dans une guirlande fermée"<sup>(111)</sup>, figure sur le revers de trois monnaies datant de 22-23 après J.-C.<sup>(112)</sup>. La "massue dans une couronne de laurier"<sup>(113)</sup> est gravée au revers des monnaies de la période allant de 7-8 à 20-21 après J.-C. La "dépouille du lion de Némée suspendue à une massue"<sup>(115)</sup>, entourée à gauche d'une flèche, à droite d'un arc, figure sur le revers des monnaies de 5-6 à 23-24 après J.-C.

A cette série de monnaies, s'ajoutent celles où Juba ne se contentait pas de célébrer son ancêtre mythique, mais allait jusqu'à s'identifier au demi-dieu. Ainsi, sur l'avvers de plusieurs monnaies, datant de 5-6 à 23-24 après J.-C., Juba apparaît coiffé de la dépouille du lion de Némée<sup>(117)</sup>. La massue est représentée à plusieurs reprises derrière l'effigie du Roi<sup>(118)</sup>.

Selon G. Camps, "ces misérables symboles"<sup>(119)</sup> ne pouvaient pas avoir de répercussion dans la pensée des sujets de Juba II. "Toutes les dynasties"<sup>(120)</sup>, continue l'auteur, "ont cherché à se donner des origines divines ou merveilleuses; cela ne signifie pas pour autant que les membres de ces dynasties étaient de ce fait des personnages divins et reconnus pour tels"<sup>(121)</sup>. A notre connaissance, quand un chef se donne une origine divine, c'est qu'il se veut divin et ses sujets ont intérêt, bon gré mal gré, à croire, apparemment du moins, à son essence divine. C'était d'ailleurs déjà le cas, malgré ses réticences officielles, de l'Empereur Auguste lui-même<sup>(122)</sup>, son protecteur. Nous constatons que Juba s'est choisi pour ancêtre une divinité très populaire en Afrique du Nord. Ne plaçait-on pas, selon la légende, le Jardin des Hespérides entre Lixus et *Tingi*? De nombreuses villes ne portent-elles

(110) Plutarque, *ibid.*

(111) Mazard, *ibid.*

(112) *Id.*, *ibid.* p. 83, N° 166-167 et 169.

(113) *Id.*, *ibid.* p. 84.

(114) *Id.*, *ibid.*, p. 84, N° 169-174.

(115) *Id.*, *ibid.*, p. 85.

(116) *Id.*, *ibid.*, p. 85-87, N° 176-184 et 186.

(117) *Id.*, *ibid.*, p. 84, n° 172, p. 85, n° 177 et 178; p. 182; n°91, n°208-212; p. 94, n°226; p. 95-96, n° 231-236, p. 99 n° 253-156; p. 100, n° 260-162.

(118) *Id.*, *ibid.*

(119) Camps, *Massinissa*, p. 288.

(120) *Id.*, *ibid.*

(121) *Id.*, *ibid.*

(122) Cf. Etienne. *Le siècle d'Auguste*, p. 40-43.

pas le même nom que les épouses légendaires du demi-dieu: *Tingi*<sup>(123)</sup>, *Iol*<sup>(124)</sup>, *Cirta*<sup>(125)</sup>, *Hippo (regius)*<sup>(126)</sup>. Le nom d'*Icosium* serait venu d'*Eikosi* qui, en grec, veut dire vingt, du nombre des compagnons d'Hercule<sup>(127)</sup>. Capsa aurait été fondée par un Hercule libyen<sup>(128)</sup>. Cette poluparité est prouvée, s'il le fallait, par le nombre d'inscriptions relatives à ce héros en Afrique<sup>(129)</sup>.

On peut se demander si l'attitude de Juba II ne risquait pas d'irriter son protecteur Auguste? Apparemment cela ne devait pas se produire. Hercule n'est qu'un demi-dieu et il est le fils du dieu Jupiter. L'Empereur a tout intérêt même à l'encourager dans cette voie dans le but d'amadouer les sujets maures et de les préparer à accepter, sans trop de difficulté, en cas d'annexion, le culte de l'Empereur romain. Ce culte n'avait-il pas été reçu avec enthousiasme par les habitants des provinces orientales de l'Empire, initiées depuis longtemps à de telles pratiques?

La politique religieuse de Juba II ne pouvait que servir celle d'Auguste; le demi-dieu Juba/Hercule rendait un culte au dieu Auguste/Jupiter. La hiérarchie divine et la *Pietas* filiale étaient donc respectées.

Quant à l'épouse de Juba, Cléopâtre Sélééné, fille de Marc Antoine (Nouveau Dionysos) et de la grande Cléopâtre, elle a toujours mis en évidence ses origines lagides. Elle donna à son fils le nom de Ptolémée, fit toujours graver son propre nom en grec sur les monnaies alors que celui de son mari figurait en latin<sup>(130)</sup>. Les symboles d'Isis<sup>(131)</sup> et d'autres symboles égyptiens, crocodile<sup>(132)</sup>, vache<sup>(133)</sup>, ibis<sup>(134)</sup>, apparaissent sur de nombreuses monnaies frappées à l'effigie de Juba II et de Cléopâtre Sélééné. Mais la monnaie la plus intéressante à ce sujet est celle où à l'avant figure la tête d'Ammon Cornu avec la légende Rex Juba, alors que sur le revers apparaît une forme diadémée, assise à gauche, coiffée du symbole d'Isis, tenant un bouquet dans sa main droite et un sceptre oblique dans sa main gauche.

(123) Plutarque, *Sertorius*, IX.

(124) F. Durrbach, *ert.*, Hercules, dans Ch. Daremberg, 2d. Saglio et E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919, p. 99.

(125) Apollodore, II, 7.8.

(126) *Id.*, *ibid.*

(127) Solin, XXV, 17; cf. M. Leglay, "A la recherche d'Icosium", dans *Ant. Afr.*, II, 1986, p.7.

(128) Salluste, *Bell. Jug.*, LXXXIX, 4; cf. aussi P. Corbier, "Hercule africain, divinité indigène?", dans *Dialogue d'histoire ancienne*, I, 1974, p. 101.

(129) Cf. P. Corbier, *ibid.*, p. 95-04.

(130) Mazard, *CNNM*, p. 76-124.

(131) *Id.*, *ibid.* p. 93, n° 22 et 23; p. 102, n°272-274, p. 108, n°297-289; p. 10-113, n° 301-338; p. 115, n° 345; p. 116-117, p. 351-354.

(132) *Id.*, *ibid.*, p. 113-115, n° 339-344 et 346; p. 125, n° 394 et 395.

(133) *Id.*, *ibid.*, p. 93-94, n° 224-226.

(134) *Id.*, *ibid.*, p. 116, n° 349.

le tout entouré de la légende *Basilicca Kléopatra* et inscrit dans une couronne de laurier<sup>(135)</sup>. Selon J. Mazard, il s'agit d'une déesse dont il ne précise pas le nom<sup>(136)</sup>. Pour notre part, nous pensons qu'il pourrait s'agir de la Reine Cléopâtre s'identifiant à Isis, dont elle serait, en tant que descendante des pharaons, l'émanation terrestre. C'est à Isis, d'ailleurs, que Juba II avait consacré un *Iseum* à Caesarea<sup>(137)</sup>.

- Ptolémée

Quant au Roi Ptolémée dont le nom est déjà lourd de signification, il doit avoir hérité du "sacré pharaonique" de sa mère et herculéen de son père. Et si les dédicaces latines<sup>(138)</sup> relatives à ce Roi, comme celles adressées à son père, n'apparaissent pas teintées de beaucoup de religiosité, il reste néanmoins que l'une d'elles s'adresse à son *genius*<sup>(139)</sup>.

Selon les sources numismatiques, il ressort que Ptolémée avait suivi pendant un certain temps la politique religieuse hybride de son père. Aux côtés des monnaies où se trouve encore gravée la massue, symbole d'Hercule<sup>(140)</sup>, figurent des monnaies dédiées à Tibère Auguste<sup>(141)</sup>.

Une inscription découverte à Athènes<sup>(142)</sup> fait remonter l'origine généalogique du Roi *amazigh* au Roi Ptolémée d'Égypte. Ce texte qui, sans nul doute, traduit une réalité mais aussi un état d'esprit, en mentionnant l'ascendance lagide du Roi Ptolémée a-t-il pu contribuer à développer dans l'esprit du Roi l'idée qu'il était l'héritier des pharaons? A son retour d'Orient, Ptolémée s'est-il comporté à l'instar

(135) *Id.*, *ibid.*, p. 117, n° 355.

(136) *Id.*, *ibid.*, p. 117.

(137) Pline, *HN*, V, 10.

(138) L. LESCHI, "Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, Roi de Maurétanie", dans *Mélanges E.F. GAUTIER*, 1937, p. 332-340: [pro salute r] EGIS. PT [o] LEM AEI / R EGIS. IVBAE. F(ili) REGNANTE / ANNO. DECIMO. ANTISTLA / GALLA. VOTVM. SATVRNO. SOLVI / LIBENS MESITO. VICTVMA ACCEPTA / [a b] IVILIA RESPECTI. F(ilia). VITALE RUSGVNIENSE = "Pour le salut du Roi Ptolémée, fils du Roi Juba, dans la dixième année de son règne, moi Antistia Galla, j'ai accompli mon vœu à Saturne d'un cœur content, à juste titre, la victime ayant été reçue par Julia Vitalis, fille de Respectus, originaire de Rusgunise". CIL. VIII, 8927: REGI. PTO/LEMAO./ REG(is). IVBAE. F(ilio): "Au Roi Ptolémée, fils du Roi Juba". CIL. VIII, 9257: [r] EGI. PTOLEMAE [o] REG(is). IVBAE. F(ilio) / L(ucius). CAECILIUS /SAVAE CONSVMMATIS / D(e). S(ua) P(ecunia). F(aciendum). C(uravit)). ET CONSACRAVIT: "Au Roi Ptolémée, fils du Roi Juba, Lucius Caecilius Rufus, fils d'Agilis après avoir exercé toutes les charges de sa partie, a pris le soin de faire ériger à ses frais (cette statue) et l'a consacrée". CIL. VII, 9342; GENI [o] REGIS. PTO[lemaei] / REGIS [ibuae filii]: "Au génie du Roi Ptolémée, fils du Roi Juba".

(139) CIL. VIII, 9342.

(140) Mazard, *CNNM*, p. 133-134, n° 430-439.

(141) *Cf. id.*, *ibid.*, p. 136-138, n° 451-464.

(142) IG, 555 = IG II2, 3445 "Le peuple (athénien honore) le Roi Ptolémée, fils du Roi Juba, descendant du Roi Ptolémée pour sa valeur et sa bienveillance envers lui.



**Le Roi Ptolémée, fils de Juba II**  
Extrait de *Die Numider*, p. 509

des Rois du Nil, et s'est-il considéré comme un dieu et par là même a-t-il refusé de rendre un culte au dieu siégeant à l'*Urbs*, Caligula?<sup>(143)</sup>. Cela est fort probable.

Avec la disparition des grands royaumes *imazighen*, et la création de petites royautes sous l'emprise directe de l'administration romaine, la personne du Roi ne peut que descendre de son piédestal. La pénétration du christianisme en Afrique du Nord et la conversion des Rois<sup>(144)</sup> ont dû faire le reste. Le culte du roi vivant n'avait plus sa place dans la société. Cependant, chez les Maures moins atteints par la religion de Jésus que les nations *timazighine* de l'Est de l'Afrique antique, on continue à vénérer les Rois défunts.

## B. Le culte royal des souverains après leur mort

Après leur mort, les Rois sont divinisés. Les sépultures colossales, *tumuli*, tertres, tombeaux et mausolées en témoignent. Si les auteurs païens n'ont pas parlé explicitement de cette pratique, c'est probablement parce qu'elle n'était pas propre au peuple *amazigh*. La divinisation des chefs morts en général, et des Rois en particulier, était chose courante dans le bassin méditerranéen. Mais il y a toutefois quelques allusions dans ce sens à signaler. Quant Appien relate la mort de Sophonisbe, l'auteur grec nous dit que Massinissa lui organisa des funérailles royales<sup>(145)</sup>. Quant Salluste nous parle de la mort de Micipsa, il nous dit que ses fils lui avaient "rendu les honneurs légitimes et dignes d'un Roi": *illi more regis iusta magnifice fecerant*<sup>(146)</sup>. La magnificence de ces honneurs sous-entend-elle l'accomplissement habituel des rites funéraires royaux ou plutôt un cérémonial d'apothéose? Dans le discours de la plaidoirie que Salluste prête à Adherbal et que celui-ci prononça devant le Sénat, le Numide parlait de son grand-père Massinissa et de son père Micipsa comme de simples défunts et non comme des souverains divinisés. Mais Adherbal pouvait-il faire autrement, lui qui vient en suppliant? Une allusion à une éventuelle divinisation des Rois ancêtres, ne risque-t-elle pas de choquer les ennemis historiques de la royauté, les sénateurs romains?

### 1. Le culte des Rois morts en Numidie

Deux inscriptions puniques découvertes l'une à Dougga, l'autre à Cherchel apportent des éléments qui pourraient faire penser à la divinisation des Rois défunts, Missinissa et Micipsa en l'occurrence.

#### - *Massinissa*

La première est une dédicace bilingue punico-libyque, d'un temple érigé à Massinissa après sa mort: "Les citoyens de Dougga ont bâti ce temple au Roi

(143) Cf. notre article, "Encore et toujours sur la mort de Ptélémée, le Roi *amazigh* de Maurétanie", dans *Hespéris*, 1995, pp. 21-37, quant aux relations tendues entre le Roi et son cousin Caligula.

(144) Nubel et son fils, Firmus, étaient de confession chrétienne.

(145) Appien, *Punica*, 28.

(146) Salluste, *Bell. Jug.*, XI, 2.

Massinissa,, fils du Roi Gaia, fils du Suffète Zilalsan en l'an 10 (du règne) de Micipsa..."<sup>(147)</sup>. Certes, comme l'a souligné G. Camps, les "précisions généalogiques apportées dans la rédaction de l'inscription ne donnent à Massinissa qu'une origine humaine"<sup>(148)</sup>. Mais Massinissa avait-il besoin de se créer une généalogie légendaire? N'était-il pas un être extraordinaire de nature quasi-divine aux yeux des anciens? Quant à la "sécheresse même de la dédicace", pour reprendre l'expression de G. Camps<sup>(149)</sup>, nous pensons qu'elle traduit plutôt une sincère adoration dépourvue d'artifice. Au début de l'institution du culte impérial, le style des dédicaces n'est-il pas empli de sobriété comme le veut alors l'épigraphie de l'époque -ce qui ne signifie pas pour autant absence de spontanéité -, pour devenir ensuite au II<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup> siècle plus pompeuse, plus emphatique, alors que la dévotion s'avère moins sincère, plus officielle que privée.

Le titre même de Roi, figurant dans le texte, n'est-il pas lourd de signification? G. Camps n'a-t-il pas insisté, et avec raison, quelques pages auparavant sur "le caractère sacré"<sup>(150)</sup> de ce titre. N'a-t-il pas écrit que l'attachement des *Imazighen* à la personne royale relève plutôt d'une "origine religieuse ou magique"<sup>(151)</sup> qu'affective? Pour ces raisons, nous pensons donc que le formulaire ne manque ni de respect ni même d'adoration

De plus, ladite "sécheresse" du texte, ne doit pas nous faire oublier qu'on est ici en présence d'un temple, ce qui signifie automatiquement et sans ambiguïté, l'existence, dans cet édifice, d'un culte à un personnage, c'est-à-dire à Massinissa. D'autre part, un temple élevé et dédié à ce Roi défunt à plusieurs kilomètres de sa capitale Cirta, et à plusieurs kilomètres, comme l'a écrit G. Camps<sup>(152)</sup>, de son lieu de sépulture, exclut, à notre avis, toute hypothèse d'un simple culte funéraire, et établit celle d'un culte royal qui, peut-être, est rendu dans différentes parties du royaume. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas exclure la restitution Masin [issae] dans l'inspiration d'Abisar (en Kabylie) Tab (u) la Deo Masin [issae]<sup>(153)</sup>.

#### - *Micipsa*

Dans la seconde inscription de onze lignes, en langue punique dédiée à Micipsa par l'arrière-petit-fils de Massinissa Yzm<sup>(154)</sup> (= "lion" en *tamazight*), il est question d'un sanctuaire à Micipsa qualifié après sa mort de "vivant des

(147) J.B. Chabot, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, 1940-1941, n° 2.

(148) Camps, *Massinissa*, p. 283.

(149) Camps, *ibid.*.

(150) *Id.*, *ibid.*, p. 162.

(151) *Id.*, *ibid.*.

(152) *Id.*, *ibid.*, p. 178, 230 et 288.

(153) CIL, VIII, 20731.

(154) J.G. Février, "L'inscription funéraire de Micipsa", dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientales*, XLV, 1951 (= Février, *L'inscription funéraire de Micipsa*), p. 148.

vivants"<sup>(155)</sup> par Yzm. Ce dernier se dit "ordonnateur du dieu"<sup>(156)</sup>. Ce dieu ne peut être, selon J.C. Février suivi par G. Camps<sup>(157)</sup>, que Micipsa lui-même.

Dans ce sanctuaire, on respecte les rites habituels de tout culte divin, en faisant des libations avec de la myrrhe fluide et en brûlant de l'encens (L.8), sans doute devant la statue de celui qu'on vient adorer, le Roi Micipsa.

- *Masgava*

On a découvert d'autres inscriptions gravées cette fois en latin où apparaissent les noms d'autres Rois et Princes *imazighen*. L'une d'entre elles, retrouvée à Henchir Belda, près de Dougga, est dédiée à Masgava, pour le salut de l'Empereur César<sup>(158)</sup>. On connaît déjà un fils de Massinissa qui portait ce nom et à qui le Roi avait confié une mission diplomatique-religieuse à Rome<sup>(159)</sup>. Cette indication rapportée par Tite Live prouve à elle seule que ce personnage est loin d'être "dépourvu de toute importance"<sup>(160)</sup>. Il n'est pas impossible alors qu'on ait affaire ici à un fils probablement très pieux de Massinissa, mort sans doute, comme plusieurs autres de ses frères, avant la disparition du nonagénaire, son père l'aurait alors divinisé.

- *Gulussa*

Dans une autre inscription découverte à Ksar Sbahi, on invoque le Génie de la colonie et le Roi Gulu<sup>ssa</sup><sup>(161)</sup>. Une autre dédicace provenant de la même région, de Khamissa (*Tubursicu Numidarum*) est adressée au Roi Hiempsal, fils du Roi Gauda, par les habitants de la ville<sup>(162)</sup>. Selon G. Camps, ces deux dernières dédicaces "ne sont pas d'une religiosité vibrante"<sup>(163)</sup>. A propos de la première, l'auteur écrit : "Gulussa prend place après le Génie de la colonie et le caractère artificiel des sentiments révélés par l'inscription de *Tubusicu* ne fait aucun doute"<sup>(164)</sup>. Pour

(155) *Id.*, *ibid.*

(156) *Id.*, *ibid.*

(157) Camps, *ibid.*, p. 284.

(158) *AE*, 1895, 31 MASGAV [ae]... / PRO SALVTE [imp(eratoris) caesaris] ... / FELICI [s aug(usti)? ...] / PVBLI COL...ICPPIII M... / ECACAID...

(159) Tite Live, XLV, 13 et 14.

(160) Benabou, *Résistance*, p. 292. Ici apparemment, l'auteur suit G. Camps, *Massinissa*, p. 285.

(161) *CIL*, VIII, 18752: GENIO COL [on(iae)] R(egi). N(umi) D(iae)?: GVLVGAE. NV [mi](diae) REG (is) / [mas] SIN [isae] FIL (io). MI...S...R.R DRVSVS / PM LEG. MI...R...FVLGVR. TEM; IVN. / HONOR. S(ua) P(ecunia) D(e) D(it).

(162) *CIL*, VIII, 17159: REG [i...] HIEMP [sali] / GAVDAE REG [is fi] LIO [cives / et] INCOLAE THV [bursic (enses) ae], DEFIC [aver (unt) et in] GLOR (iam) OPT [imae? /patriae] IVIVS PROCV [lus...] Hon...

(163) Camps, *ibid.*

(164) *Id.*, *ibid.*



notre part, nous n'avons pas pu déceler cet artifice de sentiment vu par G. Camps et nous constatons plutôt qu'en invoquant le Génie de la colonie en même temps que le Roi Gulussa, les dédicants ont bien voulu les mettre sur le même plan, ce qui est extrêmement important, et témoigne clairement de la divinisation du Roi

- *Hiempsal*

Quant à l'inscription dédiée au Roi Hiempsal, où il est question de l'érection d'un monument, un temple peut-être, elle ne témoigne pas seulement de l'action d'"un patriotisme de clocher"<sup>(165)</sup>, comme l'a écrit G. Camps, mais elle est, aussi et surtout, la preuve de la persistance du culte royal, même pendant l'occupation romaine.

Une autre inscription est dédiée à Hiempsal par un citoyen romain qui dit avoir accompli un vœu *v(otum solvit libens animo)*<sup>(166)</sup>. Selon G. Camps, sous le nom de Hiempsal, se cache une divinité locale et non le Roi lui-même. "Quand on cite un Roi, même divinisé, on mentionne toujours ses titres (...). Masgava, Hiemsal (Hiempsal) étaient vraisemblablement des dieux indigènes dont les princes numides portait le nom"<sup>(167)</sup>.

Pour notre part, si ce prince et ce Roi, Masagava et Hiempsal, portaient des noms de divinités, c'est que ces deux personnages s'assimilaient de leur vivant à ces dieux auxquels ils empruntaient leur nom. On peut citer à cet égard, un exemple plus tardif, certes, celui de Commode, qui se disait *Hercules Romanus* et se considérait, sans complexe, lui-même comme un demi-dieu, fils de Jupiter.

## 2. Le culte des Rois en Maurétanie

D'autres témoignages, littéraires cette fois-ci viennent "confirmer l'existence, voire la persistance du culte des Rois en Afrique mineure, particulièrement dans la Maurétanie. Plus choqués par cette divinisation posthume que les auteurs païens, les auteurs chrétiens n'ont pas hésité à nous signaler et à dénoncer cette pratique contraire au principe du christianisme, chez les *Imazighen*.

Tertullien, apologiste et théologien africain de la fin du II<sup>e</sup>-début du III<sup>e</sup> siècles, nous apprend que la Maurétanie rendait un culte à ses Rois. "Chaque province, chaque cité a aussi son dieu à elle; aussi la Syrie à son Astartes (...), l'Afrique, *Caelestes*, la Maurétanie ses roitelets"<sup>(168)</sup>. Il est évident que ce texte rappelle deux réalités historiques. D'une part la popularité de *Caelestis* en Afrique,

---

(165) *Id., ibid.*

(166) CIL, VIII, 8834.

(167) Camps, *Ibid.*

(168) Tertullien, *Apologétique*, 24: *unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae astartes (...) ut Africae caelestis, ut Maurétaniae reguli sui.*

déesse dont l'implantation remonterait à Didon<sup>(169)</sup>, après la conquête romaine. *Juno Caelestis* ou souvent *Caelestes*, était devenue la divinité poliade de Carthage<sup>(170)</sup>. D'autre part, il existait, un siècle et demi avant Tertullien, un royaume en Maurétanie, dont les souverains prétendaient de leur vivant déjà, avoir une ascendance divine.

Minucius Felix nous précise que le culte rendu aux Rois maures l'était *post mortem* et cite comme exemple le nom de Juba. "Après leur mort vous imaginez qu'ils deviennent des dieux (...) ainsi Juba, par la volonté des Maures est un dieu"<sup>(171)</sup>.

Saint Cyprien ajoute même que les Maures adorent leurs Rois "ouvertement et n'en font aucun mystère"<sup>(172)</sup>.

Un demi-siècle plus tard, Lactance constate la persistance d'un culte que les Maures rendaient à leurs Rois divinisés et cite aussi Juba. "Les maures (ont divinisé) leurs Rois (...), les Maures (ont adoré) Juba"<sup>(173)</sup>.

Dans *Adversus Paganos*<sup>(174)</sup>, Arnobe énumère, parmi les divinités africaines, les *Bocchores mauri* qu'il faudrait plutôt rapprocher de Bocchus<sup>(175)</sup>, nom de deux Rois maures dont le pluriel pourrait, par une sorte de barbarisme, avoir donné *Bocchores*, que du dieu Bonchor<sup>(176)</sup>, dieu maures certes, mais dont le nom contient un "n" et qui n'est cité qu'au singulier seulement<sup>(177)</sup>.

Prudence, poète latin chrétien (348-415) nous signale l'existence d'un culte rendu par les habitants de *Tingis* aux Rois Massyles :

*Ingeret Tingis sua Cassianum  
Festa Massulum monumenta regum  
Qui cinis gentes domitas coegit  
Ad iuga Christi*<sup>(178)</sup>.

(169) *Caelestis* est anciennement connue en Afrique; sa "statue est vénérée des Carthaginois et des autres Libyens. On dit qu'elle fut consacré par Didon la phénicienne, du temps où elle fondait l'ancienne Carthage, en découpant la peau du taureau", Hérodien, 5, 4-6.

(170) Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954 (= Picard, *Les religions*), p. 108.

(171) Minucius Felix, *Octavius*, 21, 9: *Post mortem deos fungitis (...) ut Juba, Mauri volentibus deus est...*

(172) Saint Cyprien: *Quod idola dñi non sint*, 2: *Mauri manifeste reges colunt, nec ullo velamento hoc nomen, obtexunt*

(173) Lactance, *Institutions divines*, I, 15, 6: "*Mauri reges suos (consacrauerunt) (...) Mauri Jubam (coluerunt)*."

(174) Arnobe, *Adversus paganos*, I, 36.

(175) Comme l'avait fait R. Basset, "Recherche sur la religion des Berbères", dans *Revue de l'Histoire des religions*, 1910, p. 291-342 et particulièrement pp. 314-315: cf. aussi Gsell, *HANN*, VI, p. 138.

(176) Picard, *Les religions*, p. 23, a fait ce rapprochement; il est suivi par Camps, *Massinissa*, p. 282 et n. 874.

(177) Picard, *ibid.*, fig., 1, p. 23.

(178) Prudence, *Peristéphanon*, IV, 45-48: "Tingis opposera (le natalis de) Cassien aux fêtes qui commémorent ses Rois massyles, lui dont le martyre a poussé les tribus domptées sous le joug du

Tertullien, Municius Felix, Saint Cyprien, Lactance, Arnobe sont tous des africains. Dans ces conditions, il est difficile, sinon impossible, de mettre en doute leur témoignage. Ils n'avaient aucunement besoin, même pour des raisons de propagande chrétienne, d'imaginer chez les païens d'Afrique du Nord d'autres divinités que celles qui sont traditionnellement reconnues et adorées. La référence à la persistance d'un culte royal chez les Maures, et chez les seuls Maures, doit être considérée comme l'expression de la vérité historique.

### III. LES TÉMOIGNAGES MATÉRIELS DU CULTE ROYAL.

#### 1. Les portraits

Nous pensons que les Rois *imazighen* et particulièrement Juba II et Ptolémée, tous deux imprégnés de traditions hellénistiques, ont essayé d'apparaître à leurs sujets, de leur vivant, comme des demi-dieux<sup>(179)</sup> promis, après leur mort, à l'apothéose.

De nombreux portraits que d'aucuns, historiens et archéologues, attribuent aux Rois Juba II et Ptolémée ont été exhumés dans certaines villes du royaume de Maurétanie: l'ancienne *Iol-Caesarea* nous en fournit douze sur quatorze, une tête en marbre du Roi Juba I<sup>(180)</sup>, six du Roi Juba II<sup>(181)</sup> et cinq du Roi Ptolémée<sup>(182)</sup>.

---

Christ". Trad. J. Carcopino. *Le Maroc antique*, p. 284. Il n'est pas certain qu'il s'agisse ici des Rois Juba II et Ptolémée, comme le suppose G. Camps, *Massinissa*, p. 283. Ces Rois étaient d'origine massyle, certes, mais c'est sous le vocable de "Rois maures" qu'ils étaient désignés dans la littérature antique. De plus la ville de Tingi, si son statut de colonie, à cette époque, est confirmé, ne pouvait qu'échapper à leur autorité.

(179) Ptolémée pourrait s'être même considéré comme un dieu après son voyage en Orient. Cf. H. Ghazi-Ben Maïssa, "Encore et toujours sur la mort de Ptolémée, le Roi *amazigh* de Maurétanie", dans *Héspéris*, 1995, pp. 21-37.

(180) M. Héron de Villefosse, *Musée africain du Louvre*, Paris 1906, n° 178, pl. III, 2; E. Pouchet-Colozier, "Quelques marbres de Cherchel au Musée du Louvre", dans *Libyca*, I, 1953, p. 23 et n° 1; H.G Horn et Ch.-B Ruger, *Die Numider, Reiter und Könige nordlich der Sahara*, Bonn, 1979 (= *Die Numider*), pp. 488-189, pl. 57; K. De Kersauson, *Musée du Louvre, catalogue des portraits romains*, t.I, *Portraits de la République et d'époque Julio-Claudienne*, Paris 1986 (= Kersauson, *Musée de Louvre*), 120 et 121.

(181) a) E. Boucher-Clozier, *ibid.*, pp. 23-28. L'auteur ne précise pas le numéro sous lequel est inventorié ce portrait au Louvre b) Portrait en marbre découvert à Cherchel en 1882, actuellement au Louvre, n° 1886; M. Heron de Villefosse, *ibid.*, n° 174 et III, 1; E. Boucher-Colozier, *ibid.*, p. 23 et n. 2; *Die Numider*, p. 494-95 et pl. 60 Kersauson, *ibid.*, p. 124-125; c) Tête en marbre de Juba II découverte à Cherchel en 1895, actuellement au musée de la ville, n° 21; M. Durry, *Musée de l'Algérie et de la Tunisie - Musée de Cherchel supplément*, Paris 1924, p. 91; St. Gsell et M. Leglay, *Cherchel antique Iol Caesarea*, Alger, 1952, p. 47, E. Boucher-Colozier, *ibid.*, 23 et n. 4; *Die Numider*, p. 492-493 et pl. 59; d) Portrait découvert à Cherchel, qui se trouvait en 1900 dans une collection privée, E. Boucher-Colozier, *ibid.*, p. 23 et n. 5; e) Portrait de Juba II découvert à Cherchel en 1856, actuellement au musée de la ville, n° 37, cf. P. Gauckler, *Musée de l'Algérie et de la Tunisie - Musée de Cherchel*, Paris, 1895, p. 112, pl. VIII, 2; St. Gsell et M. Leglay, *ibid.*, 52; *Die Numider*, p. 500-501 et pl. 64; f) Portrait de Juba II découvert en 1921, actuellement au Musée de Cherchel, n° 50; cf. M. Durry, *ibid.*, p. 90, pl. IX, 6; St. Gsell et M. Leglay, *ibid.*, p.55; E. Boucher-Clozier, *ibid.*, p. 23 et n. 4.

(182) a) Portrait du Roi Ptolémée découvert à Cherchel en 1843; actuellement au Musée du Louvre, n° 1887, cf. St. Gsell-M. Leglay, *ibid.*, p. 17 Kersauson, *ibid.* p. 128 et 129; b) Tête de

Quant aux autres, il s'agit d'une tête de Juba II retrouvée à *Tigava*<sup>(183)</sup>, et un portrait du même Roi découvert à *Sala*, à proximité d'un "temple maurétanien, d'ordre ionique et couronné d'une corniche à gorge égyptienne, construit très probablement au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C."<sup>(184)</sup>. A propos de ce portrait, J. Boube écrit: "L'usure quasi-totale des mèches et du diadème, sur la partie droite et le haut de la tête, ne peut avoir une origine accidentelle, ni correspondre à une intention précise de mutilation. Elle a déterminé des surfaces polies, qui font penser, encore que l'hypothèse puisse paraître surprenante et aventurée, à l'usure provoquée par le geste de la vénération, accompli, à la faveur de la taille réduite de la statue, par des générations de dévots sur la tête même de leur Roi divinisé"<sup>(185)</sup>. La persistance de cette dévotion aurait duré, selon l'auteur, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle<sup>(186)</sup>.

## 2. Les tertres et tumuli

A ces portraits, objets de vénération, s'ajoutent des monuments impressionnants, des *tumuli*, des tertres, des mausolées qui, selon les historiens et les archéologues, abritaient les Rois défunts. De nombreux *tumuli* et tertres sont découverts dans la région nord du Maroc atlantique<sup>(187)</sup>. D'autres sont signalés dans l'Algérie actuelle<sup>(188)</sup>. Ces monuments coniques "vraiment berbères", selon l'expression de St. Gsell<sup>(189)</sup>, construits les uns en pierres<sup>(190)</sup>, les autres en terre<sup>(191)</sup>, peuvent atteindre de grandes dimensions. Le tertre de Mzora<sup>(192)</sup> entre Tanger et Larache atteint 58 m de diamètre<sup>(193)</sup>. Sa base est formée par une murette de plusieurs

---

Ptolémée de Hammam Rhira; elle aurait, en réalité, été découverte à Cherchel en 1895, elle est actuellement au Louvre, n° 1888; M. Heron de Villefosse, *ibid.*, n° 250; E. Boucher-Colozier, *ibid.*, p. 28 et n. 23; Die Numider, p. 504-505 et pl. 66 Kersauson, *ibid.*, p. 126 et 127; c) Portrait de Ptolémée envoyé au Louvre en 1896, il y figure sous le n° 3183; E. Boucher-Colozier, *ibid.*, p. 28-30, fig. 3; d) Portrait de Ptolémée découvert à Cherchel en 1901; actuellement au musée de la ville, n° 40; cf. M. Durry, *ibid.*, 89 et sq. et pl. IX, 5; Die Numider, p. 512-513 et pl. 71; e) Portrait de Ptolémée découvert en 1960; actuellement au Musée de Cherchel, n° 52, cf. *Die Numider*, p. 506-507 et pl. 67.

(183) R. Bloch, Tête de Juba II, trouvée à Tigava, dans *CRAI*, 1946, p. 109-112 (tête en basalte).

(184) J. Boube, Un nouveau portrait de Juba II découvert à Sala, dans *BAM*, VI, 1966, pp. 91-108 et particulièrement p. 104.

(185) *Id.*, *ibid.*, p. 96.

(186) *Id.*, *ibid.*, p. 106.

(187) G. Souville, "Principaux types de tumulus marocains", dans *Bull. de la Soc. Préhist. franc.*, LVI, 1959, p. 194-402; *Id.* "Éléments nouveaux sur les monuments funéraires préislamiques du Maroc", dans *Bull. de la Soc. préhist. franc.*, LXII, 1965, p. 482-493; *Id.* *Atlas préhistorique du Maroc*, I, *Le Maroc atlantique*.

(188) G. Camps, *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires, protohistoriques*, Paris, 1961, p. 65-84.

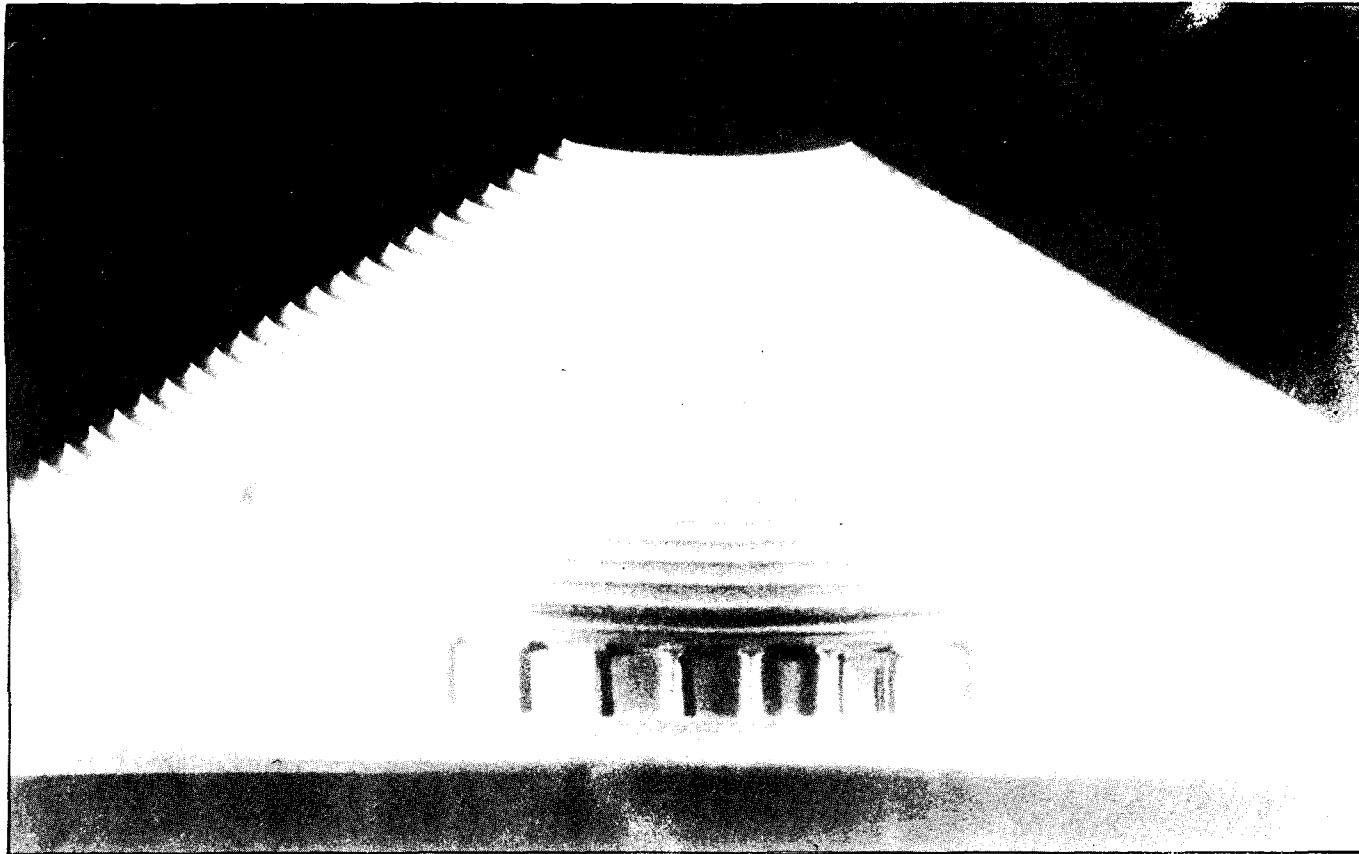
(189) Gsell, *HANN*, VI, p. 189.

(190) Il s'agit des *tumuli*.

(191) Il s'agit des tertres.

(192) Le terme Mzora n'est ici que la contraction du mot amazigh *imzwwra* qui signifie les *Premiers*, les *Anciens*.

(193) Souville, *Atlas*, p. 33.



**Le Medghacen §Maquette de restitution**  
Extrait deRakob, *Architecture royale Numide*, p. 339

assises de blocs rectangulaires bien équarris et assemblés sans mortier, hauteur actuelle 6 m. Le tertre est entouré par un cercle de 167 monolithes dégrossis et polis par l'homme (...) deux monolithes sont nettement plus élevés, l'un à l'ouest de 5 m de hauteur (...), l'autre de 4,5m<sup>(194)</sup>. M. Tarradell pense que ce monument est d'époque assez tardive, c'est lui que Sertorius a dû fouiller, et prendre pour le tombeau d'Antée<sup>(195)</sup>.

### 3. Les tombeaux royaux

A côté de cette forme de sépulture primaire, nous avons des sépultures de construction beaucoup plus évoluée et techniquement plus recherchée, il s'agit des tombeaux royaux ou mausolées.

Pour la construction de ces monuments, dont la forme architecturale paraît "avoir pour origine la pyramide égyptienne"<sup>(196)</sup>, les *imazighen* semblent s'être inspirés, quoiqu'en dise St. Gsell, qui veut que toute pénétration de civilisation étrangère doit passer par Carthage, directement de l'Égypte, pays voisin. L'auteur de *l'Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* ne trouve-t-il pas bizarre que ceux qui soi-disant avaient véhiculé ce genre d'architecture funéraire n'en aient pas fait usage dans leur cité comme il l'avoue lui-même? "Nous ne saurions affirmer que les Carthaginois en aient construit dans leur ville"<sup>(197)</sup>, écrit-il. En effet, comme l'affirme F. Rakob, "le monde punique n'a jamais connu le type architectuel de la tombe en forme de *tumulus*"<sup>(198)</sup>.

Cinq mausolées sont à signaler en Numide, dont deux en forme de *tumulus*, le Médghacen, situé au nord-ouest de l'Aurès au cœur du berceau de la tribu massyle, d'après G. Camps<sup>(199)</sup>. Ce mausolée "porte le témoignage", selon F. Rakob, "de la pénétration des Rois numides du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui se considéraient les égaux des monarques hellénistiques"<sup>(200)</sup>. Il s'agit d'un monument grandiose qui "mesure près de 59 mètres de diamètre. Le cylindre, relativement bas (à peine 4m50), est orné de soixante colonnes engagées, d'ordre dorique, à fût non cannelé, portant une architrave lisse et une corniche dont le profil est celui de la gorge égyptienne. Le cône offre 24 degrés, larges et élevés. La hauteur totale est d'un peu plus de 18 mètres. Au sommet, s'étend une spacieuse plateforme, qui a pu

(194) *Id.*, *ibid.*

(195) M. Tarradell, El tumulo de Mezora (Marruecos) *Archiv. Prehist. Levantina*, t. III, 1952, p. 229-139.

(196) Gsell, *HANN*, VI, p. 251.

(197) *Id.*, *ibid.*

(198) F. Rakob, "Architecture royale numide", dans *Architecture et Société, de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine*. (Actes du colloque International organisé par le CNRS et l'École Française de Rome, Rome 2-4 déc. 1990), Paris-Rome, 1993 (= Rakob, *Architecture royale Numide*), p. 330

(199) Cf. Camps, origine du royaume massyle, p. 33-35.

(200) F. Rakob, *ibid.*, p. 329-330.

servir de base à quelque motif d'architecture ou sculpture, à moins qu'elle n'ait constitué une aire pour la célébration de certains actes religieux". Telle est la description sommaire que donne St. Gsell de l'aspect extérieur de ce monument<sup>(201)</sup>.

Les bâtisseurs de ce monument, dont la décoration est exclusivement hellénique<sup>(202)</sup>, occupant "le centre d'un cimetière, clos par une enceinte, entourée de *Tumuli* "purement africains"<sup>(203)</sup> où devaient reposer sans doute" des gens que des liens de parenté ou de dépendance rattachaient<sup>(204)</sup> à ce dignitaire, nous rappelant ainsi les ensembles funéraires de l'Égypte pharaonique, doivent avoir puisé leur modèle sur des exemples hellénico-égyptiens.

En 1910, H. Thiersch relève dans un article<sup>(205)</sup> jugé par Rakob "d'une importance capitale" "l'exemplarité (sic) du mausolée d'Alexandre dans sa dernière version du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère où des traditions macédoniennes et égyptienne (...) s'entrecroisèrent"<sup>(206)</sup>; ce savant allemand du début du siècle avait démontré le caractère modèle de ce mausolée pour l'architecture funéraire du royaume numide bien imprégné de civilisation hellénistique<sup>(207)</sup>.

De nombreuses hypothèses ont été émises quant à la datation et à l'appartenance de ce mausolée. Alors que G. Camps l'attribue à la dynastie Massyle<sup>(208)</sup> et le date "de fin du IV<sup>e</sup> au début du III<sup>e</sup> siècle"<sup>(209)</sup>, E. Fentress, elle, l'attribue à un Roi anonyme gétule du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>(210)</sup>. Quant à J. Desanges, il ne voit pas d'empêchement de l'attribuer au Roi Massaesyle Suphax<sup>(211)</sup>. Si la thèse de l'appartenance de ce monument à un Roi gétule est, comme l'a démontré F. Rakob, à exclure, le thèse de Suphax comme commanditaire de ce mausolée est également à écarter. En effet, la construction et surtout l'occupation de tout cet ensemble funéraire, nécessite une longue période. Or le règne du Massaesyle sur cette région est vraisemblablement de courte durée<sup>(212)</sup>. Nous avons donc affaire à une dynastie

(201) Gsell, *HAAN*, VI, p. 263. Pour la description interne, cf. p. 264-265. Pour une description beaucoup plus détaillée du monument, cf. G. Camps, *Le Medracen*, mausolée de Numidie, dans *CRAI*, 1973 (= Camps, *Le Medracen*), p. 470-517.

(202) Gsell, *HAAN*, VI, p. 260; Rakob, *ibid.*, p. 330.

(203) Gsell, *ibid.*, VI, p. 262.

(204) *Id.*, *ibid.*

(205) H. Thiersch, "Die alexandrinische königsnekropole", dans *JDAI*, 25, 1910, pp. 55-97, cité par F. Rakob, *ibid.*, p. 332 et n. 29

(206) F. Rakob, *ibid.*, p. 332.

(207) H. Thiersch, *ibid.*, p. 89, cité par F. Rakob, *ibid.*

(208) Camps, *Le Medracen*, p. 509.

(209) *Id.*, *ibid.*

(210) E. Fentress, *Numidia and the Roman Army*, Oxford, 1979, p. 56.

(211) J. Desanges, *Pline l'ancien, histoire naturelle*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1980 (= Desanges, *Pline*), p. 336 et n. 2 et 3.

(212) Cette zone, berceau de la dynastie massyle, est une conquête récente du Massaesyle, cf. H. Ghazi-Ben Maissa, "Les origines du royaume d'Ascalis", dans *Africa Romana*, 1994, pp. 1403-1416.

qui a régné sur cette région pendant longtemps, à un Roi puissant, hellénisé et qui a des rapports avec l'Égypte lagide. Massinissa semble être tout désigné pour être le commanditaire de cet ouvrage, comme l'avance F. Rakob<sup>(213)</sup>. Roi puissant, riche et hellénisé, Massinissa qui avait des rapports avec l'Égypte ptolémaïque a vécu longtemps et a eu donc largement le temps et les moyens pour préparer sa demeure éternelle.

"Postérieur au Médracen, puisqu'il en est une copie, le mausolée royal<sup>(214)</sup>, dit Tombeau de la chrétienne est, comme l'a écrit St. Gsell, antérieur à l'an 40 de notre ère, date de l'annexion de la Maurétanie"<sup>(215)</sup>.

Ce mausolée, dressé près de Cherchel, l'ancienne *Caesarea*, est apparemment, vu son nom *Khor Romia*, consacré initialement à la sépulture d'une femme, peut-être Cléopâtre Séléne<sup>(216)</sup>. Le mot "Roumia" traduit à tort par "la Chrétienne", doit désigner, en effet, la "Romaine"; car les équivalents du mot "chrétienne" sont *Nousrania* et *Massihia*. Quant au mot *Roum* d'où dérive *Roumia*, il a toujours désigné et tout au long du moyen âge, les Romains. Il est vrai que le mot s'est étendu à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et surtout au début du 20<sup>e</sup> siècle pour désigner les Européens, en général, et les Français en particulier, en Afrique du Nord. Un Égyptien, un Libanais, un Syrien chrétien ne se verra pas désigner par le mot *Roumi*, mais plutôt par celui de *massihi*.

L'appellation de ce tombeau, qui vient du plus profond de l'histoire, la moins fautive est sans doute "le tombeau de la Romaine". "La Romaine" en question, qui pourrait avoir bénéficié d'une sépulture aussi majestueuse près de *Caesarea* ne peut être que Cléopâtre Séléne. Fille de Cléopâtre d'Égypte mais aussi du Triumvir romain, Antoine, cette dame qui vient directement de Rome où elle fut élevée ne peut être aux yeux du commun des *imazighen* que Romaine. C'est Rome qui l'avait imposée, c'est avec Rome que cette étrangère avait des rapports. Le royaume d'Égypte n'existait plus et puis même s'il existait encore, Séléne est la fille d'un Romain et nous sommes en présence d'une société *tamazight* patriarcale, où l'enfant, par sa filiation, suit son père. Cléopâtre est donc inéluctablement romaine aux yeux des *Imazighen* qui ont dû baptiser son tombeau "N'troumit", qui a donné en arabe "Roumia" et qu'on a traduit à tort par la "chrétienne".

A ces deux mausolées sous forme de *Tumulus*, viennent d'ajouter un autre type de mausolée beaucoup plus étroit à la base et plus élancé, ressemblant à des minarets et qu'on appelle mausolée à tour. Il s'agit de "tombes carrées à tour,

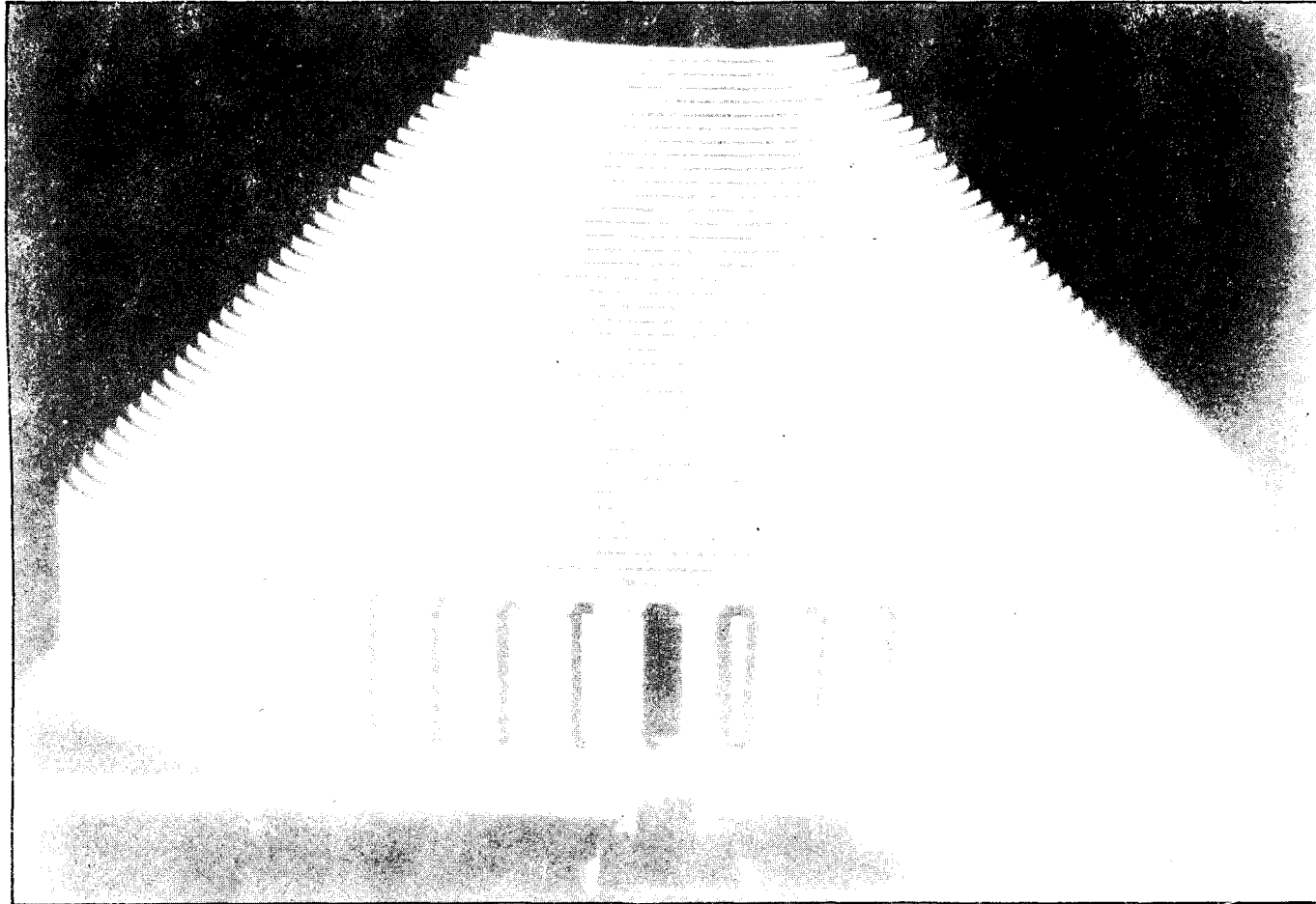
(213) Rakob, *ibid.*, p. 331 et n. 24.

(214) Méla, I, 6, 31, l'appelle *Monumentum commune regiae gentis*.

(215) Gsell, *HAAN*, p. 270.

(216) Selon Mazard, *CNNM*, p. 108, la monnaie d'or (n° 298) où figurent la légende *Basilicca* Kléopatra, le Serpent Naja (Uraeus), le symbole d'Isis et le croissant pourrait avoir été émise par le Roi Juba II à l'occasion de la déification de Cléopâtre.





**Kbour er-Roumia (Tipasa) (maquette de restitution)**  
Extrait de Rakob, *Architecture royale numide*, p. 339

souvent à plusieurs étages et avec un couronnement pyramidal (...)»<sup>(217)</sup> où l'on ressent fortement l'influence de l'architecture punique<sup>(218)</sup>.

De ces mausolées à tour, on a découvert trois en Numidie.

Le premier exemple se trouve au nord de Siga capitale jusqu'à 205/204 du royaume Massaesyle. Le plan "baroque" de ce mausolée, écrit F. Rakob, se rapproche de celui de Sabratha, mais s'en distingue clairement par ses dimensions agrandies et par la richesse de ses formes<sup>(219)</sup>. Autour de ce Mausolée, G. Vuillemot qui l'avait découvert et partiellement fouillé, nous signale la présence de petits *tumuli* construits en pierres de basalte et de lave<sup>(220)</sup>; ce qui n'est pas sans nous rappeler l'exemple de l'ensemble funéraire du Medghacen. Ce mausolée royal qui contient plusieurs chambres funéraires est, contrairement aux mausolées à tour de Dougga et d'El-Khroub, destiné à une série de sépultures dynastiques<sup>(221)</sup>. Selon G. Vuillemot, ce mausolée appartiendrait à Vermina, fils de Suphax<sup>(222)</sup>. Or, selon toute vraisemblance, ce Roi faible n'a pas régné sur cette région<sup>(223)</sup> et ne peut par conséquent réaliser une œuvre de cette envergure à cet endroit. Ce monument qui, sans doute, appartient à la dynastie masseasyle a pu être construit au début du règne de Suphax. Le Roi avait des rapports avec Carthage, était puissant et riche et résidait à Siga. Le Roi a sans doute voulu, pour demeurer parmi les siens, s'y reposer. Mais l'histoire en a décidé autrement.

Deux autres mausolées à tour, destinés chacun à "une seule inhumation"<sup>(224)</sup> se trouvent l'un à "300 mètres environ au sud de l'emplacement"<sup>(225)</sup> de Dougga, connu sous le nom du Mausolée de Dougga, mais aussi du Mausolée d'Atban<sup>(226)</sup>, l'autre à 14 km de Cirta "d'où il est visible"<sup>(227)</sup>, au sommet d'une colline dominant le village El-Khroub et connu sous le nom de la Soumâa<sup>(228)</sup> ou mausolée du Khroub.

(217) Rakob, *ibid.*, p. 332-333.

(218) *Id.*, *ibid.*

(219) *Id.*, *ibid.*, p.334 et fig. 8-10

(220) G. Vuillemot, "Fouilles du mausolée de Beni Rhénane", dans *CRAI*, 1964, p. 72.

(221) F. Rakob, *ibid.*, 334.

(222) G. Vuillemot, *ibid.*, p. 92.

(223) Cf. Ghazi-Ben Maïssa, "Les origines du royaume d'Ascalis", *Africa Romana*, 1994, pp. 1403-1416.

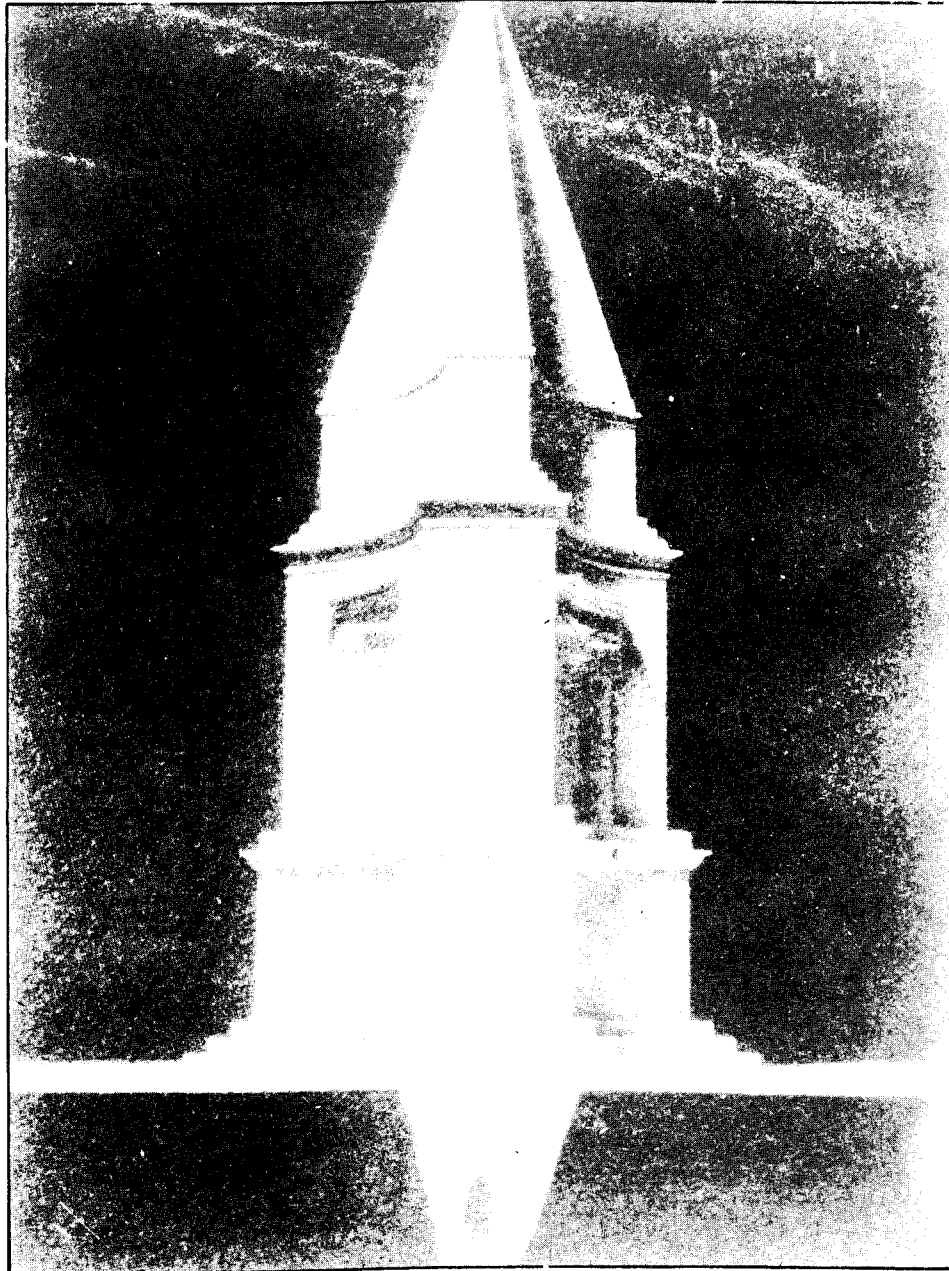
(224) F. Rakob, *ibid.*.

(225) Gsell, *HAAN*, VI, p.25

(226) Du nom de l'architecte dont le nom figure sur l'inscription libyco-punique gravée sur le monument.

(227) Gsell, *HAAN*, VI, p. 257.

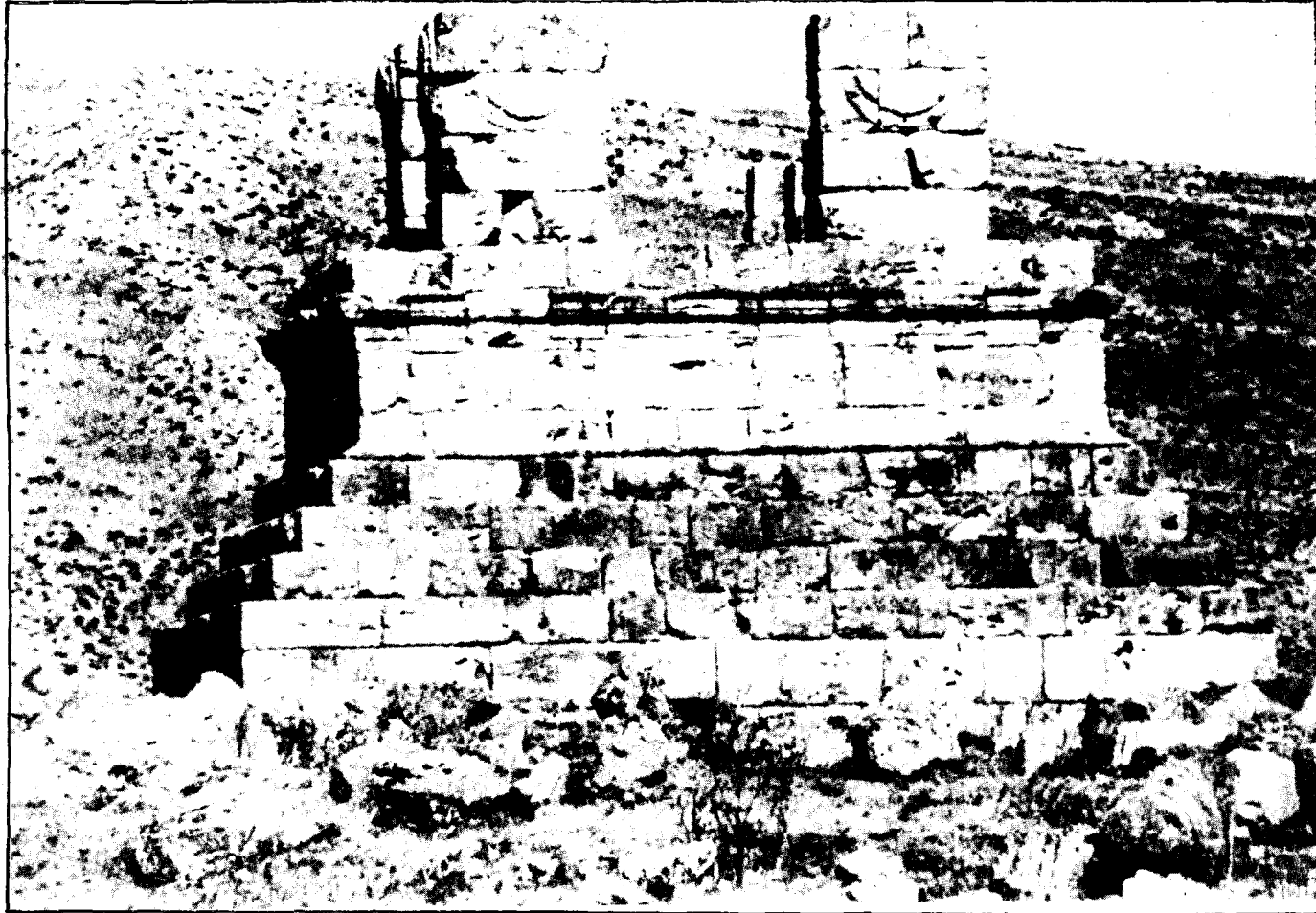
(228) La Soumâa, mot arabe qui veut dire minaret.



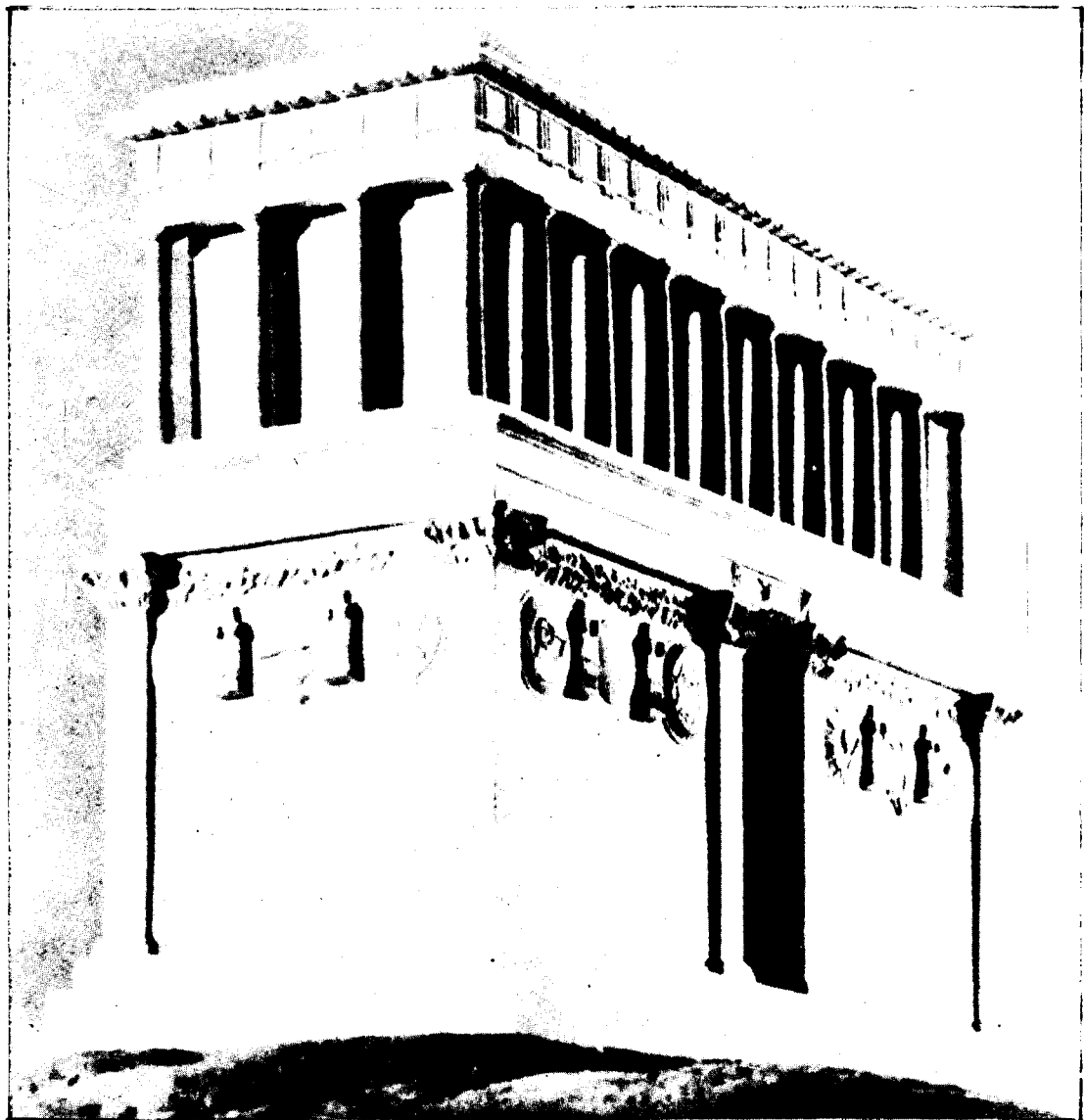
Mausolée masaesyle (Siga, Algérie), maquette de restitution  
Extrait de Rakob, *Architecture royale numide*, p. 345



**Mausolée à tour numide (Douga, Tunisie)**  
Extrait de Rakob, *Architecture royale numide*, p. 348



**Ruines du Mausolée à tour numide, El-Khroub, Algérie**  
Extrait de Rakob, *Architecture royale numide*, p. 348



Sanctuaire numide, IIe siècle av. J.-C. (Chemtou/Simithus, Tunisie).

Maquette de restitution

Extrait de Rakob, *Architecture royale numide*, p: 340

Pour l'instant nous n'avons aucune indication pour identifier le commanditaire du mausolée de Dougga. Ce monument de 21 m de hauteur, au-dessus de cinq gradins, comprend trois étages séparés de gradins, et est couronné d'un fait pyramidal<sup>(229)</sup>.

Quant au mausolée du Khroub, il pourrait, selon F. Rakob, avoir été bâti pour abriter les cendres de Micipsa<sup>(230)</sup>. La découverte dans ce monument de mobilier funéraire datant de la fin du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>(231)</sup> permet d'"établir un lien avec l'année de la mort du fils de Massinissa" selon l'expression de F. Rakob<sup>(232)</sup>. La typologie architecturale de ce mausolée rappelle celle des mausolées à tour de Siga et de Dougga, "mais leurs détails sont nettement différents<sup>(233)</sup>.

## CONCLUSION

Ces *tumuli*, ces tertres, ces mausolées, ces temples, ces légendes, qui veulent que l'Afrique *tamazight* antique ait été gouvernée par des géants, sont autant de preuves, si besoin est, que le culte des Rois a bel et bien existé chez les *Imazighen*.

Les chefs *imazighen*, sans être Rois, recevaient-ils aussi un culte? Nous n'avons relevé aucune indication, allant dans ce sens, dans les sources antiques. Les chefs auxquels nous avons affaire tels que Mathon, Muttinès et bien d'autres étaient surtout des chefs connus au gré d'événements essentiellement militaires. La perturbation qu'a subie la vie publique de ces hommes, la brièveté de leur vie ne pouvaient pas les aider, même s'ils le désiraient, à instituer un culte de leur personne de leur vivant.

Après leur mort, ces héros, aux yeux de ceux qui les ont suivis, devinrent-ils des sortes de "martyrs" et par là même objet de la vénération populaire? Le penchant anthropomorphique qui existait chez les *Imazighen* avant l'arrivée de l'Islam et que cette religion monothéiste n'a pas réussi à effacer, ne pouvait-il aider à ce genre de pratique dans une Afrique païenne? Le maraboutisme particulièrement développé au Maghreb ne peut-il pas avoir pour origine le culte du chef mort, même si celui-ci n'a jamais bénéficié de la dignité royale?

**Halima GHAZI-BEN MAISSA**

Faculté des Lettres - Rabat

(229) Gsell, *HAAN*, VI, p. 252-253.

(230) F. Rakob, *ibid.*, p. 335-336.

(231) *Id.*, *ibid.*; cf. Die Numider, p. 287-382.

(232) F. Rakob, *ibid.*, p. 336.

(233) *Id.*, *ibid.*, p. 336.

### ملخص

كان ملوك الأمازيغيين يقدسون ملوكهم، بدليل التحاق بعضهم (أمثال أنطي وياربأس) بعالم الأساطير، فأصبحوا في مرتبة الآلهة أو أنصاف الآلهة، أو اعتبروا على الأقل من سلالة إلهية. وحمل بعضهم الآخر طيلة حياتهم أوصافاً إلهية (كالملك يوبا الثاني) وكانوا بعد وفاتهم، سواء منهم الملوك أو الملكات، توضع جثثهم في أضرحة أو مقابر هرمية ضخمة. يضاف إلى ذلك قيام معابد مبنية على بعد كيلومترات من مكان الدفن، حيث يُقدّس من يُدفن فيها من الملوك.



## LES RELATIONS COMMERCIALES ENTRE PISE ET LE MAGHREB SOUS L'EMPIRE ALMOHADE (1166-1213)\*

Mohammed HAMMAM

Au Moyen-Âge, le Maghreb a pu tisser des relations diplomatiques et commerciales avec bon nombre de villes marchandes de la péninsule italienne. De celles-ci, Pise s'est notamment distinguée, au XII<sup>e</sup> siècle, par sa flotte, par sa puissance économique et par son réseau commercial qu'elle a implanté à travers plusieurs pays méditerranéens. Al-Idrīsī, dans son livre *Nuzhat al-Mushtāq* appelé aussi le livre de Rojar dont la rédaction fut achevée en 548/1154<sup>(1)</sup>, décrit la ville de Pise comme suit: "La ville de Pise est l'une des capitales du pays des Romains. Elle est célèbre est vaste. Elle jouit d'une renommée dans plusieurs pays lointains. Ses jardins et ses vergers sont colossaux. Ses histoires sont merveilleuses. Ses forteresses se dressent très haut dans le ciel. Sa terre est fertile. Ses eaux sont abondantes. Ses monuments sont extraordinaires. Ses habitants possèdent des navires et des chevaux. Ils sont disposés à voyager sur mer en vue de se rendre dans les pays d'outre-mer. Elle est située sur un fleuve qui prend source d'une montagne de la région d'Angobarda. Aux bord de ce grand fleuve se trouvent des moulins et des jardins"<sup>(2)</sup>. Cette description de Pise est fort éloquent sur ses richesses. Contemporain d'al-Idrīsī, al-Zuhri en donne aussi une image très proche confirmant cette puissance économique et militaire de Pise en Méditerranée à la même période. Selon ce même géographe, les marchands pisans commerçaient aussi bien avec les pays musulmans de la Méditerranée occidentale qu'avec ceux de la Méditerranée orientale. Réputée pour son industrie et pour son agriculture, elle exportait dans de nombreux pays des

---

(\*) Communication présentée au colloque maroco-italien organisé à Rabat les 6/8 juin 1994 par la Commission nationale marocaine de l'Education nationale pour l'UNESCO sur le thème: "La diffusion du savoir en Méditerranée entre le XI<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle".

(1) *Encyclopedie de l'Islam*, Nlle Ed. t. III, p. 1058.

(2) Al-Idrīsī, *Nuzhat Al-Mushtāq fi-khtirāq al Afāq*, Ed, Maktabat at-Thaqāfa al-dīnya, Port-Saïd (s.d.), t. II, p. 750

produits tels que les épées (fabriquées en acier), le térébinthe, le cuivre, le safran et le coton<sup>(3)</sup>.

Au total, al-Idrīsī et al-Zuhrī évoquent dans leurs descriptions respectives, les innombrables facteurs qui ont fait de Pise une ville de premier plan en Méditerranée à leur époque. Cependant, ces divers facteurs géographiques, historiques, économiques et humains qui ont contribué à l'essor de cette ville ont déjà été étudiés utilement par l'historien français Yves Renouard dans son livre *Les villes de l'Italie de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*<sup>(4)</sup>. Il nous dispense donc de les réexaminer ici. Selon ce dernier, Pise était une "place commerciale et maritime d'importance mondiale en Méditerranée au XII<sup>e</sup> siècle"<sup>(5)</sup>. Il n'a pas manqué de souligner dans un autre ouvrage consacré aux "hommes d'affaires italiens du Moyen-Âge" que "Pise fut, après le brutal déclin d'Amalfi, la plus puissante place de commerce de la mer tyrrhénienne de la fin du XI<sup>e</sup> siècle au début du XII<sup>e</sup> siècle"<sup>(6)</sup>. Il est bien évident qu'une ville de cette importance dont la puissance économique était fondée essentiellement sur le commerce maritime aussi bien avec les pays méditerranéens les plus proches (Corse, Sardaigne) qu'avec les pays lointains (pays d'Orient, Syrie, Egypte, Byzance) ne pouvait manquer de chercher à nouer des relations avec le Maghreb qui, avec l'avènement des Almohades, peu avant le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, connaissait une période de prospérité, sur tous les plans. Ce furent les règnes glorieux d'Abū Ya'qūb Yūsuf, de son fils al-Mansūr et de son petit-fils Mohamed al-Nāsīr. Il est à noter qu'au cours de cette période, le Maghreb, de par l'étendue de ses terres (outre les pays d'Afrique du Nord de Marrakech jusqu'à Tripoli, l'Andalousie et les îles Baléares reprises en 1203, se soumirent aux Almohades) de par son économie florissante, de par sa flotte, de par le contrôle des principales routes caravanières qui drainaient vers lui l'or soudanais, était devenu une puissance de premier ordre en Méditerranée occidentale avec laquelle il fallait compter. Ce fut donc pendant cette période de l'apogée des Almohades que les Pisans ont pu rétablir leurs relations avec le Maghreb qu'ils fréquentaient auparavant. En effet, les Pisans avaient des relations avec les Almoravides (1133) et surtout avec les Banū Khurāsān de Tunis. Dans cette dernière ville, ils avaient un 'fondouc particulier' où "ils faisaient depuis longtemps le commerce d'importation et d'exportation"<sup>(7)</sup>.

Il reste à connaître ce qu'il en était de ces relations et de leur évolution pendant la période considérée.

(3) Al-Zuhrī, *Kitāb Al-Juhrāfiyā*, éd. Hadj Sadok, Damas, 1968, n° 202

(4) Yves Renouard, *Les villes d'Italie de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Ed. S.E.D.E.S., Paris, 1969, t. I, pp 165-172.

(5) *Ibid.* pp. 165-172.

(6) *Ibid.* p. 166.

(7) Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Ed. Armand Colin, Paris, 1972, 66.

D'emblée, il sied de remarquer que pour étudier ce sujet, force est de constater que l'on est confronté à la rareté des sources, voire à leur inexistence. En effet, les chroniques musulmanes connues observent un silence quasi-absolu sur tout ce qui touche au commerce proprement dit. Elles n'en parlent qu'incidemment et partant elles ne livrent que de maigres renseignements qui laissent le chercheur sur sa faim. Mais pour le sujet qui nous préoccupe ici, nous disposons fort heureusement de quelques traités et de plusieurs correspondances qui renferment une foule de renseignements intéressants et utiles. Ces correspondances ont été échangées entre les sultans maghrébins et les gouvernants de certaines des plus grandes villes marchandes italiennes telles que Pise, Gênes, Florence et Venise. L'historien et paléographe italien M. Amari a eu le premier le mérite d'exhumer cette documentation si importante qui se trouve encore éparpillée de nos jours dans bon nombre de dépôts d'archives italiens. Son travail, qui a rassemblé une partie de ces documents a été publié à Florence en 1863 sous le titre: *Diplomi Arabi del real archivio fiorentino*. C'est dans cet ouvrage qu'a puisé quelques années plus tard le français le comte de Mas-Latrie pour son étude consacrée à l'histoire des relations commerciales qu'ont entretenues le Maghreb et l'Europe occidentale au Moyen-Âge. Paru successivement à Paris en 1868 et 1886, son livre fourmille de renseignements intéressants. Il va sans dire qu'il est d'une utilité irremplaçable, mais bien des jugements qui y sont exprimés à propos de tel ou tel point peuvent être sujets à discussion. L'ouvrage de Mas-Latrie demeure néanmoins essentiel pour l'étude de l'histoire du commerce entre l'Occident musulman et l'Occident chrétien du IX<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

Pour ce qui est des relations entre Pise et le Maghreb durant la période assignée à cette recherche, et pour autant qu'on puisse les suivre d'après les renseignements glanés dans ce même ouvrage elles ont évolué suivant des phases différentes:

#### **LA PREMIÈRE PHASE: 1166-1184**

Elle couvre grosso-modo le règne du sultan almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, et se caractérise par l'établissement des relations diplomatiques et commerciales entre le Maghreb et Pise. Elles débutent officiellement à partir de l'année 1166. A cette date Pise envoie auprès du sultan almohade Abū Ya'qūb Yūsuf Cocco Griffi, un diplomate chevronné qui avait fait ses preuves ailleurs notamment à Constantinople. La mission qui lui a été assignée eut deux objectifs, à savoir la conclusion d'un traité de paix avec le sultan almohade et le rapatriement d'une galère pisane, que la tempête avait malencontreusement poussée jusqu'au littoral maghrébin et dont l'équipage avait été séquestré à Bougie. Selon Mas-Latrie, l'émissaire pisan réussit dans sa mission puisqu'Abou Yacoub Yousef accorda aux Pisans un traité de paix valable pour toute la durée de son règne. En outre, il leur permit de prendre possession des fondouqs qu'ils avaient auparavant surtout à Zwila, grand faubourg

d'al-Mahdiya et qui était habité par de nombreux Européens. Enfin, en témoignage de l'estime et de la bonne volonté qu'éprouve Abū Ya'qūb Yūsuf à l'égard de Pise, il ne manqua pas de combler l'ambassadeur de cadeaux destinés aux consuls et à l'archevêque, tous dirigeants de Pise<sup>(8)</sup>.

a) Ce qui frappe le plus dans cette prise de contact officielle entre le Maghreb et Pise, c'est précisément la date où elle a eu lieu, c'est-à-dire 1166. Cette date est relativement tardive quand on sait par exemple que Gênes a pu établir des relations avec les Almohades depuis 1153, au temps d'Abdelmoumen, premier calife almohade. Mas-Latrie pense à juste titre que cela est dû à des considérations d'ordre politique. Autrement dit, les Almohades voyaient d'un mauvais œil le fait que Pise avait entretenu des relations privilégiées avec leurs anciens ennemis les Almoravides<sup>(9)</sup> ainsi qu'avec leurs descendants les Beni Ghanya dont ils n'arrivaient pas à venir à bout. Mais on est en droit de penser aussi que cette date tardive peut s'expliquer en partie par la concurrence acharnée que faisait Gênes à Pise: concurrence qui eut pour théâtre d'abord les deux îles de Corse et de Sardaigne. En effet, cette lutte d'influence sur les deux îles les a conduites inévitablement à la guerre. Elle éclata entre 1140 et 1149, et reprit en 1161. Au total, elle fut néfaste pour les Pisans qui perdaient du terrain devant les Gênois et "en 1165 et 1166, ce ne furent que raids, pillage, saisies de bateaux sur les côtes de Toscane, de Provence et de Sardaigne"<sup>(10)</sup>. Il découle donc de notre analyse que Gênes avait intérêt à retarder l'établissement des relations entre Pise et les Almohades. Il n'est pas exclu qu'elle ait travaillé dans ce sens. En tous cas, les relations de Pise avec le Maghreb au temps des Almohades s'inscrivaient dans ce contexte de concurrence et de montée en puissance de Gênes en Méditerranée occidentale.

b) Vu du côté pisan, ce premier accord avec Abū Ya'qūb Yūsuf signifiait en fait un rétablissement des relations avec le Maghreb compte tenu du fait que les Pisans y contrôlaient auparavant des établissements importants, notamment à Mahdya (Zwila) et à Tunis. Il devait signifier aussi pour eux une sorte de consolation, voire d'exutoire pour les échecs essuyés devant les Gênois en Corse et en Sardaigne à la même date<sup>(11)</sup>. Quoi qu'il en fût, les clauses du traité de 1166, si clauses il y eut, ne sont pas connues. S'agit-il d'un traité oral comme il y en eut à cette époque? On ne saurait le dire. Ce qui est certain, en revanche, c'est que malgré l'existence de ce traité, le commerce pisano-maghrébin vit bien des difficultés se dresser encore devant lui. Se rendant compte de cela, les Pisans travaillèrent pour y remédier. Mais le décès du sultan Abū Ya'qūb Yūsuf survenu lors du siège de

(8) Mas-Latrie (le comte de), *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nations chrétiennes au Moyen Age*, Paris, 1886, p. 71

(9) *Ibid.* p. 90-91.

(10) *Ibid.* p. 67

(11) Y. Renouard, *Les villes... op. cit.* t.I, pp. 176-177.

Santarem le 28 juillet 1184 ne leur permit guère d'atteindre cet objectif. Ils se rattrapèrent au début du règne de son fils et successeur Abū Ya'qūb Yūsuf al-Manṣūr qui, à partir de 1186, leur accorda un traité écrit qui, désormais, définit les contours du cadre dans lequel devaient s'effectuer les relations commerciales entre le Maghreb et Pise. En tout état de cause, cet acte marque une nouvelle étape de l'histoire des relations pisano-almohades.

### LA DEUXIÈME PHASE : LE TRAITÉ DU 15 NOVEMBRE 1186

Daté du début du mois de ramadan 582h/15 novembre 1186 J.-C.<sup>(12)</sup>, cet acte émanait du sultan almohade Abū Ya'qūb Yūsuf. Celui-ci y déclarait en préambule qu'il accordait la paix et la réconciliation à Pise après que celle-ci lui en avait exprimé le désir par l'intermédiaire de son émissaire. Il s'agissait de Attroan Ben Tedesco. Il est à noter cependant que les mots arabes *Hodna* et *Solḥ* employés pour qualifier cet acte et qui signifient respectivement paix ou trêve et réconciliation indiquaient implicitement que les Maghrébins et les Pisans se battaient en Méditerranée à cette époque. Par conséquent, l'acte de 1186 non seulement institutionnalisait les relations commerciales entre eux, mais il mettait un terme aux hostilités.

D'autre part, cet acte est non moins intéressant pour l'histoire de Pise elle-même. En effet, il montre la sphère d'influence de cette ville en Italie à cette date. Cette sphère y est délimitée comme suit: de Civita-Vecchia au cap Corvo, non loin de la Spezzia, avec les îles de Sardaigne, de Corse, d'Elbe, de Capraia, de Monte-Cristo, de Giglio et de la Gorgone.

L'acte était valable pour une durée de vingt-cinq ans et garantissait la liberté des personnes, des biens et des transactions des Pisans sur le sol maghrébin. Mais il imposait de sanctionner sévèrement ceux de leurs concitoyens qui commettaient des actes nuisibles contre les musulmans (sous-entendre Maghrébins en particulier). Il fixe le droit exigé sur les ventes des Pisans à 10%, droit dont sont exemptées les transactions effectuées entre Chrétiens. Mais à côté de ces mesures que l'on peut qualifier d'incitatives qui avaient pour but d'encourager le commerce entre les deux parties, l'acte précise les places où il avait force de loi. Il s'agissait des ports de Sabta, d'Oran, de Bougie, de Tunis et d'Almeria. Dans ce dernier port, les Pisans devaient se contenter de se ravitailler et de réparer leurs navires. Ainsi, avec ses restrictions territoriales, les Pisans étaient loin d'avoir retrouvé la situation qui avait été antérieurement la leur, au Maghreb. Car des ports importants comme al-Mahdya et Tripoli n'étaient pas concernés par le traité de 1186. Les Pisans avaient auparavant des fondouqs importants dans ces deux villes. Leur exclusion formelle est une indication que le pouvoir almohade y était chancelant à cette

(12) Le texte arabe de ce traité est publié par Abdelhadi Tazi *Histoire diplomatique du Maroc* (en arabe), t. 6, pp. 181, 186.

époque. Sans doute en les excluant du traité de 1186, Abū Ya'qūb Yūsuf al-Manṣūr souhaitait les isoler afin de les affaiblir et de les reconquérir. Nous reviendrons un peu plus tard sur l'insécurité qui sévissait en Ifriquia d'une manière générale. Enfin, il est à noter que notifié par une seule partie à savoir la partie maghrébine, cet acte était un acte non synnallagmatique. Cette remarque est de taille parce qu'à tout moment, les Pisans pouvaient se dérober devant tout problème qui les dérangeait. C'est ce qui parut arriver vers la fin du siècle lors de l'affaire dite des Musattaḥat<sup>(13)</sup> que j'examinerai un peu plus loin.

Il ressort de ce qui précède qu'en définissant les droits et les devoirs des uns et des autres, le traité de 1186 donne un coup de fouet aux relations almohado-pisanes qui étaient encore fragiles. Bien des obstacles concouraient à cette fragilité. Evoquons les entraves au commerce.

#### **Les entraves:**

Sans parler des entraves liées aux aléas de la technique et aux intempéries, les difficultés étaient de nature diverse et d'importance inégale: religieuse, administrative et politique. Pour ce qui est des entraves religieuses, on sait que l'Eglise interdisait aux Chrétiens de commercer avec les Musulmans. Mais ce que l'on connaît moins par contre, c'est la position que les *fouqaha* ont adopté vis-à-vis du même sujet. La question mériterait une étude à part, qu'il est hors de propos d'effectuer maintenant.

#### **Les obstacles administratifs:**

Ils nuisent au bon déroulement du commerce. Trois correspondances pisanes envoyées au sultan almohade Abū Ya'qūb font connaître quelques exemples des difficultés administratives. Datées respectivement du 1<sup>er</sup> avril, du 19 mai et 1<sup>er</sup> juillet de l'année 1181, ces trois lettres mettaient en relief certaines pratiques arbitraires dont les marchands pisans étaient victimes surtout au port de Bougie. Tantôt on leur interdisait d'acheter telle ou telle marchandise, tantôt on leur faisait subir des contrôles injustifiés surtout au départ. Parfois, pour pouvoir effectuer certaines transactions commerciales, on exigeait d'eux à titre de garantie, la justification d'un capital pouvant s'élever jusqu'à cinq cents dinars ou sept mille francs<sup>(14)</sup>.

Malheureusement, faute de documents, nous ne savons rien de la réponse donnée par les autorités almohades à ces plaintes. Mais on peut penser qu'après 1186, date du traité, ce genre de griefs devait tendre à diminuer, voire à disparaître.

(13) Mas-Latrie, *Relations ..... op. cit.*, p. 103.

(14) Mas-Latrie (le comte de) *relations, Ibid.*, pp. 91-92.

### La piraterie:

C'était une activité illégale qui nuisait à la régularité des échanges commerciaux entre les deux rives de la Méditerranée. Nous disposons, à ce sujet, de quelques exemples montrant que c'était une activité pratiquée aussi bien par les Musulmans que par les Chrétiens. Ainsi, en 1181, l'archevêque et les consuls de Pise, envoyèrent à Abou Yacoub Yousef, sultan du Maghreb, une lettre l'informant du cas d'un navire pisan chargé de céréales de Sicile qui avait été attaqué et saisi avec son équipage par le gouverneur almohade de Tunis. Par cette lettre, les Pisans sollicitaient l'intervention du sultan afin de les faire libérer. Le cas similaire d'un navire musulman attaqué par un Pisan est également attesté. Une décision émanant du conseil de Pise le fait connaître. Datée du 9 février 1184, elle consignait la sanction prise par le même conseil à l'encontre de cet acte malveillant. D'après cette même décision, un capitaine pisan avait confisqué un navire de Gafsa venu à Malte, après avoir jeté son équipage à la mer. Il procéda ensuite à la vente du navire et sa cargaison à un certain Alberto Bulsi. A ce dernier, les consuls de Pise rachetaient le navire et sa cargaison et les restituèrent à leur propriétaire musulman. Quant au pirate pisan, il vit sa maison et ses biens séquestrés au profit dudit Albert Bulsi jusqu'au moment où il indemniserait ce dernier de ses débours estimés à 200 livres pisanes. Sanction sévère s'il en était. Elle traduisait clairement la position des responsables pisans vis-à-vis de la piraterie. Mais cette position allait-elle survivre aux vicissitudes du temps? Nous verrons plus loin que ce n'est pas du tout évident. Car les Pisans adopteraient à la fin du siècle une autre attitude quant au règlement d'une autre affaire plus ou moins similaire. L'exemple de la saisie en 1180, par les Siciliens du navire à bord duquel se trouvaient une fille du sultan Abou Yacoub Yousef que l'on conduisait, à son fiancé à Tunis<sup>(15)</sup> est un exemple qui montre que la piraterie était monnaie courante en Méditerranée occidentale au cours du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, les exemples précités étaient tous antérieurs à 1186, ce qui nous amène à dire qu'avec la conclusion du traité de 1186, la piraterie allait diminuer. Mais rien n'indique qu'elle ait complètement cessé. D'autre part, même si elle continua à être un facteur nuisible aux relations des Musulmans et des Chrétiens en général et à celle des Almohades et des Pisans en particulier, elle n'a pas abouti à l'arrêt de leurs échanges. Cet arrêt ne devait se produire qu'après 1200 lorsque les relations se furent aggravées entre Pise et le Maghreb à cause de l'affaire dite "affaire des musattahāt".

### L'affaire des musattahāt en 1200:

*Musattahāt* est un mot arabe qui signifie aplati et étendu. Au Moyen-Âge, on utilisait le mot *musattahāt* au pluriel pour désigner une sorte de grands navires qui transportaient les armes pour la flotte de guerre<sup>(16)</sup>. De quoi s'agissait-il?

(15) *Ibid.*, pp. 96-97.

(16) A. Mukhtār al-Abbādī et 'Abd al-'Azīz Sālim, *Tārīkh al-Bahriya al-Islamiya fi Miṣra wa ash-Shām*, Ed. Dar an-Nahḍa al-Arabya, Beyrouth, 1981, p. 136.

Selon Mas-Latrie, au début du mois d'août de l'année 1200, deux grandes nefes pisanes appelées en arabe Musattaḥat, l'une portant le nom de l'Orgueilleuse, l'autre la Couronnée, naviguant avec deux autres galères pisanes, se trouvaient au port de Tunis à côté de trois navires musulmans dont l'un venait d'être chargé et était en partance. Tout à coup, les Pisans attaquèrent les trois navires musulmans et réussirent à s'en emparer avec leurs équipages. Très vite, arrivèrent sur place les employés de la douane et les drogmans qui, pour la plupart, étaient des Chrétiens. Ils intervinrent auprès des assaillants pour relâcher les Musulmans et leurs navires. Ils leurs rappelèrent le règlement et les sanctions auxquelles ils pouvaient s'exposer dès leur retour à Pise. A la suite de cette intervention, les Pisans libérèrent les deux navires musulmans qui étaient à vide mais retinrent celui qui était chargé. Or, au moment où ils quittaient le port de Tunis, la flotte almohade les arrêta. L'amiral musulman se montra conciliant et se contenta de réclamer la restitution de la nef musulmane dont la cargaison avait été déjà déchargée et transportée sur les deux Musattaḥat<sup>(17)</sup>. Mas-Latrie ajoute que les assaillants pisans indiquèrent aux Musulmans victimes de leur attaque qu'ils pouvaient se faire indemniser par les patrons de la Rondella et d'autres navires pisans se trouvant encore à Tunis.

Le même historien nous renseigne sur la procédure d'indemnisation utilisée par Abū Zayd 'Abd ar-Raḥmān, gouverneur de Tunis et de l'Ifriquia fraîchement nommé par le sultan Muḥammad an-Nāṣir. Sans entrer dans les détails, disons que les victimes de cette affaire ont été indemnisées sur le prix du blé appartenant aux Pisans qui, selon le même historien, quittaient Tunis par peur de représailles. Mais une fois ce blé vendu à la douane, il s'avéra insuffisant. On procéda alors à la vente du blé des Lucquois qui étaient des protégés de Pise. On fit appel à un secrétaire pisan qui dressa la liste des propriétaires et des quantités de blé appartenant à chacun d'eux<sup>(18)</sup>.

A la suite de ce règlement auquel procéda unilatéralement Abū Zayd en l'absence des Pisans et des Lucquois, les relations entre le Maghreb et Pise se détériorèrent. Le conseil de Pise opposa un refus catégorique à l'indemnisation des propriétaires du blé. Quant aux corsaires propriétaires des Musattaḥat nous ne savons pas ce qu'ils sont devenus. Finalement, on ne sait pas comment l'affaire a été réglée.

Cependant, ce qui frappe le plus dans cette affaire que Mas-Latrie qualifie d'agression insensée, c'est précisément la date où elle s'est produite à savoir l'année 1200 (fin juillet - début août). Or, comme on le sait, c'est à cette même année que l'Ifriquia, province orientale de l'empire almohade, a été le théâtre d'affrontements entre Muḥammad b. 'Abd al-Karīm ar-Ragrāgī, et Yaḥyā ibn Ghāniya, tous deux rebelles redoutables qui ont donné du fil à retordre à l'autorité almohade dans cette

(17) Mas-Latrie (le comte de), *Relations...*, op, cit p. 104.

(18) *Ibid*, p. 105.



province. Le premier, qui était initialement un chef militaire almohade, s'était révolté à al-Mahdiya, se déclarant indépendant au mois de chaaban 595/juin 1199. Se sentant fort, il assiègera Tunis, lieu de résidence du gouverneur. La ville fut pillée et saccagée par ses soldats. Selon *Riḥlat at-Tijānī*, Abū Zayd 'Abd ar-Raḥmān fit preuve de son impuissance, et se contenta de faire appel à des cheikhs almohades pour qu'ils intervinssent auprès du rebelle. Les cheikhs réussirent à le convaincre à lever le siège. Fier de son succès, Ibn 'Abd al-Karīm crut pouvoir être à même d'agrandir le territoire qu'il contrôlait. L'affrontement entre lui et Yaḥyā ibn Ghāniya, l'autre rebelle, devenait inéluctable. En effet, à cette époque, tout le Jerid tunisien était soumis à ce dernier. Il en était de même pour les villes de Gabes, Gafsa, Sfax et Tripoli. Ibn 'Abd al-Karīm qui avait sans doute sous-estimé la puissance réelle de Yaḥyā ibn Ghāniya, commença ses conquêtes par l'attaque de la ville de Gabes qu'il a dû abandonner. Yaḥyā se mit à sa poursuite et l'obligea à abandonner Gafsa dont il réussit à s'emparer un moment avant d'être contraint de la laisser pour fuir vers les qsur Lalla<sup>(19)</sup>. Yaḥyā ibn Ghāniya l'y poursuivit également et lui infligea une défaite cuisante. Désespéré, Ibn 'Abd al-Karīm s'enfuit à al-Mahdiya, son point de départ. Yaḥyā ibn Ghāniya vint l'y retrouver, le battit à plates coutures et se rendit maître de la ville.

Après avoir dépeint sommairement les troubles qui, à partir de l'année 1200, ont ravagé l'Irriquia et Tunis, sa capitale, il nous reste maintenant à nous interroger sur la relation entre l'affaire dite des "Musattaḥāt" et ces événements dramatiques. Autrement dit quelle signification doit-on donner à cette affaire? s'agissait-il d'une "agression insensée" comme l'affirme Mas-Latrie ou bien d'autre chose? En tout état de cause, la simultanéité de cette affaire avec les agissements des deux rebelles, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm et Yaḥyā ibn Ghāniya est frappante. On sait par ailleurs que les Banu Ghanya avaient de bonnes relations avec les Pisans depuis fort longtemps. Compte tenu donc de l'ancienneté et de l'excellence de ces relations, il est fort possible qu'ils aient conclu secrètement un traité d'alliance anti-almohade en Ifriquia. Les Pisans qui n'ont pas pu retrouver leur situation d'antan en Ifriquia à cause, entre autres, des restrictions que leur imposait le traité de 1186 pensèrent peut-être qu'ils auraient tout à gagner en donnant un coup de pouce aux deux rebelles et notamment à Yaḥyā ibn Ghāniya. Quoi qu'il en fut, les Pisans en agissant de cette manière à ce moment là contribuaient eux aussi à l'affaiblissement de l'autorité almohade déjà chancelante dans cette province orientale.

Toutefois, les troubles, que l'on vient de décrire succinctement, et qui se sont poursuivis au moins, jusqu'à 1205<sup>(20)</sup>, étaient si graves qu'ils incitèrent les commerçants pisans à quitter Tunis. C'est dire que l'insécurité qui a sévi en Ifriquia à la fin du XII<sup>e</sup> Siècle et au début du XIII<sup>e</sup> Siècle, s'est conjuguée avec l'affaire des Musattaḥāt pour faire partir les marchands pisans ou d'autres de cette région. Leur

(19) A. Bel, *les Benou Ghanya, derniers représentants de l'empire almoravide et leur lutte contre l'emire almohade*, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1903 p. 109.

(20) H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Ed. Atlantides, Casablanca (s.d.) t.I, pp 338 - 339.

départ eut pour conséquences immédiates l'arrêt des échanges entre le Maghreb et Pise. Cet arrêt est confirmé par des lettres datées de 1203 et envoyées par des commerçants de Tunis à leurs homologues de Pise les incitant à revenir. Il y était fait allusion à l'insécurité d'autrefois. Elles indiquaient cependant que la paix et la tranquillité régnaient de nouveau à Tunis. Cela signifie que la Almohades avaient repris les choses en main. On sait qu'an-Nāṣir s'est déplacé lui-même en Ifriquia pour y mater la rébellion de Yaḥyā ibn Ghāniya et y rétablir l'ordre. Avec lui, les troupes almohades ont réussi à reconquerir la province orientale. Mais elles n'ont pas pu venir à bout de Yaḥyā ibn Ghāniya réfugié au désert d'où il continua à mener ses attaques jusqu'à sa mort en 1235. Enfin, en 1207, avant de regagner Marrakech, sa capitale, le Sultan Muḥammad An-Nāṣir nomma comme nouveau gouverneur d'Ifriquia le Cheikh almohade 'Abd al-Wāḥid ibn Abū Ḥafṣ, ancêtre des Hafside qui allaient se déclarer plus tard indépendants<sup>(21)</sup>.

Quoiqu'il en fût, il est important de remarquer qu'il est bien difficile d'éclaircir les événements du premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle. On ne sait s'il y a eu reprise des échanges commerciaux entre le Maghreb (à travers l'Ifriquia) et Pise. Mas-Latrie pense sans le démontrer que le traité de 1186 a été renouvelé après son expiration en 1211<sup>(22)</sup>. Mais en tous les cas, la dégradation de la situation politique au Maghreb après la mort de Muḥammad An-Nāṣir en 1213, et le déclin de Pise à la fin du XII<sup>e</sup> Siècle et au début du XIII<sup>e</sup> siècle, étaient autant d'obstacles à des échanges meilleurs et réguliers.

#### LE COMMERCE UN MOYEN DE COMMUNICATION ENTRE COMMUNAUTÉS DE CULTURES DIFFÉRENTES

J'ai évoqué il y a un instant la correspondance adressée par quelques marchands musulmans de Tunis à leurs homologues de Pise qui avaient fui Tunis après l'affaire des Musattaḥat et en raison des troubles qui ont alors secoué l'Ifriquia. Cette correspondance dont Mas-Latrie donne une traduction partielle montre qu'au-delà des problèmes et des cadres officiels, le commerce était un moyen parmi d'autres de communication entre gens de cultures différentes. Il leur offrait la possibilité de se bien connaître mutuellement. En effet, les lettres en question mettent en relief les aspects humains et positifs qui ont caractérisé les relations qui ont existé entre les Maghrébins et les Pisans vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Amicales et affectueuses, leurs relations se sont personnalisées et s'avéraient excellentes. C'est cette excellence qui les a marquées à cette période qui a amené certains auteurs européens à parler à leur égard de "la solidarité des marchands musulmans et chrétiens"<sup>(23)</sup>. Jacques Le Goff dans son

(21) R. Brunschvig, *la Berberie orientale sous les Hafside, des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1940, t. I, p. 13.

(22) Mas-Latrie (Le comte de), *Relations..., op. cit* p, 119.

(23) J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, P.U.F, Paris, 1962, p. 75.

livre consacré aux "marchands et banquiers du Moyen Âge" donne la traduction suivante du préambule d'une de ces lettres où il est dit:

"Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux".

"Au très noble et distingué "cheik" le vertueux et honoré Pace, Pisan, que Dieu préserve son honneur, veuille sa sauvegarde, l'aide et l'assiste dans la réalisation du bien. Hilal ibn Khalifat-al-Jamuns votre ami affectionné et qui vous veut du bien, à vous qui suivez les sentiers de la vertu, vous envoie ses salutations, la miséricorde et les bénédictions de Dieu"<sup>(24)</sup>. Selon le même traducteur, cette lettre s'entrecoupe de plusieurs : "Mon très cher ami, mon cher ami Pace". Mas-Latrie de son côté, cite entre autres, une partie d'une lettre adressée par un commerçant de Tunis appelé Ibrahim, corroyeur à ce même Pace ainsi qu'à Forestano et à Corso. A ces derniers ce musulman leur écrit en tant que ses amis :

"Mon cher Pace, tu me dois, sept cent cinquante peaux de moutons que tu m'as achetées, à sept dinars le cent, par l'intermédiaire du drogman Othman. Quant à l'ami Forestano, il me doit deux cent vingt cinq (225) dinars pour quatorze cent vingt huit (1428) peaux de moutons, vendues par l'intermédiaire de Jean Kitran. Je te préviens, mon cher Corso, qu'Ibn Kassou dit partout que tu n'as plus rien à la douane. Pour toi, mon cher Pace, ne viens pas sans les marchands avec qui tu as contracté, parce qu'ici toi seul es connu. Rien ne manquera à vos marchandises. Venez donc faire un règlement général par doit et avoir. Je t'engage. Corso, à ne pas tarder à te faire payer du plomb que tu as vendu à Othman d'El Mahdya parce qu'il est parti pour Alexandrie"<sup>(25)</sup>.

Enfin soulignons que ces lettres sont également importantes, pour connaître aussi bien les marchands que les prix ainsi que la nature des transactions et des marchandises échangées de part et d'autre. Ces questions comme bien d'autres restent encore dans l'ombre faute de documents. Il va sans dire que la recherche historique gagnerait à ce que toute cette documentation encore inédite disséminée dans certains dépôts d'archives italiens soit publiée et mise à la disposition des chercheurs. Cette remarque est également valable pour les documents inédits relatifs aux échanges commerciaux entre Le Maghreb et les autres villes marchandes italiennes qui ont émergé au Moyen-Age.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, notre esquisse tend à montrer que les relations du Maghreb avec Pise au temps des Almohades étaient plus ou moins lentes à s'établir puisqu'on les fait remonter officiellement à 1166. Leur compréhension doit être replacée dans le contexte de la lutte d'influence que livra Gênes à Pise en

(24) *Ibid.*, p. 75.

(25) Mas-Latrie (le comte de), *Relations...*, *op. cit.*, p. 110.

Méditerranée occidentale peu avant le milieu du XII<sup>e</sup> Siècle. D'autre part, le traité de 1186 leur a donné un cadre institutionnel qui les a légitimées. Il marquait une évolution importante de leur histoire. Désormais, malgré l'existence de certaines difficultés dont l'acuité tendait à disparaître au fur et à mesure que le XII<sup>e</sup> siècle avançait vers sa fin, ces échanges devenaient bon an mal an continus jusqu'à l'année 1200. Leur arrêt brutal à cette dernière date ne peut être expliqué uniquement-comme l'a cru Mas-Latrie-par l'affaire des Musattahat étudiée plus haut. L'insécurité et les troubles dont l'Afrique n'a cessé d'être le théâtre avant et surtout à la même époque sont aussi de nature à faire partir les marchands pisans qui ne devaient plus se sentir en sécurité. Après cet arrêt, il semble que la situation politique qui prévalait aussi bien au Maghreb qu'à Pise au début du XIII<sup>e</sup> siècle était de mauvaise augure. En effet la défaite d'an-Nāṣir en 1212 sonna le glas des Almohades. Quant à Pise, elle n'arrêtait pas de reculer à la même époque, devant Gênes sa rivale de toujours. Cela annonçait par conséquent la fin de la puissance de Pise en Méditerranée. Mais d'une manière générale, les relations entre marchands pisans et maghrebins se révélèrent solides et amicales. Elles prouvèrent en somme, que le commerce était un des liens importants, parmi bien d'autres, entre des hommes appartenant à des civilisations différentes.

**Mohammed HAMAM**

Faculté des Lettres - Rabat

### ملخص

ربط الموحدون علاقات دبلوماسية وتجارية مع مدينة «بيزا» الإيطالية التي تميزت بقوتها الاقتصادية خلال ق.12 م في حوض البحر الأبيض المتوسط. لكن ربط هذه العلاقات بين الجانبين جاء متأخراً، بحيث يعود تاريخه رسمياً إلى سنة 1166م. وفهم هذا التأخير، ينبغي وضع تلك العلاقات في سياق التنافس بل الصراع المسلح الذي اندلع بين مدينتي «بيزا» و«جنوة» - قبيل منتصف ق.12 م - واستمر لبضع سنوات. وفي سنة 1186م، تمّ تنويع هذه العلاقات بعقد معاهدة تُقنن التبادل التجاري وآلياته بينهما، الشيء الذي أعطاها إطاراً شرعياً وقانونياً، يمكن اعتباره مرحلة هامة في تاريخها. وبالرغم من بعض الصعوبات، فقد استمرت تلك العلاقات بين الطرفين إلى حدود سنة 1200م، شهدت أثناءها توقفاً مفاجئاً. وإذا عرّنا المؤرخ ماس لاثري هذا التوقف إلى ما يُعرف بـ«قضية المسطحات» وخذها، فإن حالة الإضطراب والفوضى التي أحدثها بنو غانية والثائر ابن عبد الكريم قبيل هذا التاريخ وخلالها بإفريقية، كانت كافية لأن تخلق لدى تجار «بيزا» المقيمين، خاصة بمدينة تونس، الشعور بعدم الطمأنينة والأمن على أرواحهم وممتلكاتهم، مما أدى بالتالي إلى فرارهم والرجوع إلى بلادهم. وكانت الظروف السياسية السائدة في كل من المغرب الكبير و«بيزا» في بداية ق.13م، غير مواتية لاستئناف تلك العلاقات.

## LÉGITIMITÉ DU POUVOIR ÉTATIQUE ET VARIATIONS SOCIO-RELIGIEUSES AU MAROC MÉDIÉVAL\*

Mohammed KABLY

Dans le domaine de la représentation du pouvoir, la question de légitimité se présente, en général, comme moyen d'appréhension du statut juridique ou du rôle politico-social de ce pouvoir. S'agissant de la réalité du Maroc médiéval, cette légitimité s'inscrirait aussi, ou même surtout, comme moyen d'expression privilégié par l'instance étatique. A ce titre, elle investit assez librement l'historiographie ambiante pour chercher à traduire, en plus simple, les thèses beaucoup moins accessibles du discours doctrinal, à savoir, notamment, la légalité de la rupture, l'orthodoxie du comportement et l'intégration du projet dans le cadre du redressement nécessaire. Si bien qu'à force de suggestions et d'insistance, l'on arrive, le plus souvent, à donner du pouvoir concerné une image assez bien construite pour résister non seulement au temps, mais aussi à la critique. Néanmoins, l'on note, à côté de cette image ou même parfois à travers elle, la persistance de reflets "indésirables" trahissant la résistance de telle vision non conformiste ou les traces de variations socio-religieuses plus ou moins tolérées ou combattues.

Pour illustrer cette esquisse, il conviendrait de préciser d'abord notre démarche. A cet égard, il y aurait lieu de commencer par retracer la courbe que décrit sur fond islamique la légitimité du pouvoir au Maroc médiéval. Après quoi, on essaiera d'entreprendre la lecture de cette courbe, dans le but d'en dégager si possible les lignes de force, les mécanismes probables et peut-être les données de structure. Auparavant, et afin d'éviter tout malentendu, l'on prendra la précaution d'identifier succinctement les référents. En précisant, autant que faire se peut, l'histoire et la signification des mots.

A propos de *légitimité* par exemple, il ne serait sans doute pas inutile de rappeler que le terme, appliqué à une expérience étatique, évoquerait plutôt une résultante, laquelle constitue l'aboutissement d'une normalisation au bénéfice d'un état

---

(\*) Le texte qui suit prend appui sur une communication présentée au séminaire organisé par le "Center for Middle Eastern Studies" de Université de Harvard, du 7 au 8 avril 1994, sur le thème: "Representations of Power in Morocco and the Maghrib: Historical and Contemporary Perspectives". Une version en langue anglaise de la même communication sera publiée parallèlement dans les Actes dudit séminaire.

de fait réalisé, bien entendu, ou passant pour avoir été réalisé hors de la norme, soit donc, en l'occurrence, par l'agression à l'égard d'adversaires en principe coreligionnaires. Or légitimer un tel état de fait reviendrait nécessairement à légitimer l'action conquérante qui lui a donné naissance. Pour ce faire, le seul moyen, en Islam, serait d'invoquer conjointement *réforme* et *Jihād*. D'où le lien fondateur, au Maroc médiéval, entre toute légitimité dynastique et ces deux termes. Et comme tout entreprise de réforme, même non appuyée systématiquement sur le Jihād, a tendance à déboucher sur le monopole centralisateur et que le Maroc islamique médiéval, d'autre part, constitue le plus souvent, surtout à ses débuts, un creuset d'autonomies et d'antagonismes de tous genres<sup>(1)</sup>, il convient de noter en conséquence, semble-t-il, que tout pouvoir apparu dans cet espace ne saurait être concerné nécessairement par la légitimité ainsi décrite. Puisque seul un pouvoir réformateur, conquérant et central pouvait valablement y recourir.

Or, au Maroc médiéval, le pouvoir qui correspond à un tel profil a un nom, lequel nom - est-ce un hasard? - ne date pas de tout temps. Il s'agit, on le sait, du nom *Makhzen* qui se trouve attesté pour la première fois dans le *Mémoires* d'al-Baïdaq suivies du texte intitulé *Kitāb al-Ansāb*. Rédigés vraisemblablement, l'un vers le milieu du XII<sup>e</sup> s., l'autre au début du XIII<sup>e</sup> s., ces textes paraissent décrire une hiérarchisation officielle qui devait remonter à l'époque d'organisation de l'Etat almohade, soit donc à la première moitié du XII<sup>e</sup> s.<sup>(2)</sup>.

Est-ce à dire que l'Etat centralisateur, au Maroc, est si tardif? Dans la mesure où la présence d'un tel Etat suppose la délimitation d'un territoire à la fois un et divers, on peut estimer que ce territoire - et l'Etat qui s'y rattache sans aucun doute - remonte un peu plus loin dans le temps. Puisque l'appellation *al-Maghrib al-aqsā* paraît déjà largement usitée sous la plume du géographe al-Idrīsī qui, le premier, le mentionne et

---

(1) Valable pour le Maghreb en général, une telle situation paraît plus accentuée à l'ouest, dans cet espace appelé par la suite Maghreb-Extrême où l'on note, en plus des sectes, sous-sectes et divisions plus ou moins correspondantes, la persistance d'entités enracinées, autonomes et considérées comme hérétiques. Sur les débuts, voir M. Talbi, "La conversion des Berbères au khârigisme ibadito-şufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle", in *Etudes d'histoire ifrîqiyenne*, Tunis, 1982, pp. 13-80, notamment pp. 47-75; M. Kably, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris-Rabat, 1989, pp. 11-45, particulièrement pp. 28-33. Sur les entités dites hérétiques, A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, I, Paris, 1938, pp. 170-182; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1946, pp. 126-129; M. Talbi, "Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Berghouâta", in *Actes du Premier Congrès d'Etude des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, pp. 217-233; T. Lewicki, "Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux", *Folia Orientalia*, VII, 1965, pp. 3-27.

(2) A noter que le terme *Makhzen*, dans ces deux textes, est associé à la catégorie dite '*Abîd al-Makhzen*, (Esclaves du Makhzen), ce qui confirmerait la relative ancienneté du terme par rapport à l'époque de consignation par écrit du phénomène; voir E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, pp. 46,96 (trad. 70, 155) et aussi pp. VII-VIII. Sur l'historique de l'institution en tant que telle, M. Buret, *E.I.2*, VI, 131-135; sur le corps des '*Abîd al-Makhzen*, J.F. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, London, 1958, pp. 92-93.

en use fréquemment dans sa *Nuzha* qu'il achève de rédiger en 548/1154<sup>(3)</sup>. Et comme il y situe le terrain de parcours initial des Sanhāja Almoravides venus du sud de la Mauritanie actuelle, on est admis à considérer que ce territoire d'*al-Maghrib al-aqṣā*, en tant que tel, est né avec l'Etat almoravide au milieu du XI<sup>e</sup> s.<sup>(4)</sup>. D'où d'ailleurs l'obligation pour nous de situer le thème examiné ici entre cette date et l'époque d'émergence, au cours de la première moitié du XVI<sup>e</sup> s., de l'Etat des Saâdiens.

\*\*\*

Compte tenu de ces limites des définitions qui précèdent, quelle est donc la trajectoire suivie, au Maroc, par la légitimité du pouvoir étatique? Nous savons que l'Etat almoravide se situe sans nuance dans le camp du sunnisme mālikite local et qu'il ne tarde pas, sous l'influence des docteurs andalous du même rite, à se placer sous l'obédience du califat abbāsīde sunnite de Baghdad, lequel sanctifie en échange l'action unifiante et djihādienne d'Ibn Tachfine, avec titre souverain à l'appui, en même temps qu'est obtenue par écrit la bénédiction de l'illustre al-Ghazālī<sup>(5)</sup>.

Vers le milieu du siècle suivant, apparaît l'Etat masmudien des Almohades. Rompant systématiquement avec toute obédience, cet Etat des adeptes d'Ibn Tūmart s'érige lui-même d'emblée en califat, avec des visées très nettes, au demeurant, sur l'Égypte et au-delà<sup>(6)</sup>. La légitimité éclectique dont se réclame ce califat occidental invoque principalement l'unitarisme mu'tazilite accommodé à la doctrine du mahdisme shiite le plus radical<sup>(7)</sup>.

L'Etat mérinide, quant à lui, allait naître et faire son initiation politique en servant les Hāfṣīdes de Tunis, lesquels venaient de se poser en héritiers légitimes du

(3) L'appellation *al-Maghrib al-aqṣā* est mentionnée à dix-sept reprises dans le texte intégral de la *Nuzha* alors que celle, pratiquement équivalente mais sans doute plus ancienne de *al-Garb al-aqṣā* n'y est utilisée par contre que quatre fois; voir Idrīsī, *Nuzhat al-Mushtāq/Opus geographicum*, Napoli-Romae, 1975, pp. 1033 et 1056.

(4) *Ibid.*, pp. 221-225.

(5) E. Lévi-Provençal, "Titre souverain des Almoravides et sa légitimation", *Arabica*, II, fasc. 3, 1955, pp. 265-280; Max Van Berchem, "Titres califiens d'Occident", *Journal Asiatique*, 1907, pp. 267-298; H. Mu'nis, "Sept documents inédits de la dynastie almoravide" (en arabe), in *Revista del Instituto islamico en Madrid*, II, fasc. 1-2, 1954, pp. 55-84. Pour le texte de la *ferwa* d'al-Ghazālī, voir Abū Bakr Ibn al-'Arabī, ms. K. 1275 (B.G. Rabat); f° 128-130; pour celui de sa lettre à Yūsūf ibn Tāshfin, *ibid.*, f° 130-133 ou Abdallah 'Inān, *Aṣr al-Murābiṭīn wa-l-Muwahhīdīn, fi-l-Maghrib wa-l-Andalus*, I, 1964, pp. 530-533.

(6) Ibn Jubayr, *Voyages*, Paris, 1949, pp. 88-91; Max Van Berchem, *op. cit.*; R. Brunschvig, "Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam", in *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1935-1945, pp. 147-158; Gaudefroy-Demombynes, "Une lettre de Saladin au calife almohade", in *Mélanges R. Basset*, II, Paris, 1925, pp. 297-304.

(7) Sur la doctrine almohade, voir en particulier I. Goldziher, "Ibn Tumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XI<sup>e</sup> siècle", in *Le Livre d'Ibn Tumert*, Alger, 1903, pp. 1-101; R. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart", in *Etudes d'islamologie*, I, Paris, 1976, pp. 281-293 et pp. 295-302; D. Urvoy, "La pensée d'Ibn Tūmart", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, XXVII, 1974, pp. 19-44.

califat almohade de Marrakech considéré pour sa part comme défaillant. Néanmoins, une fois en mesure de se dégager de leur tutelle, les émirs Banū Marīn se rangent, vers la fin du XIII<sup>e</sup> s., sous la bannière du sunnisme mālikite et s'attachent à promouvoir le chérifisme idrisside, dans l'attente de pouvoir prétendre, au milieu du XIV<sup>e</sup> s., notamment avec Abū 'Inān, à la dignité suprême de l'ancien califat "suzerain" de Tunis<sup>(8)</sup>.

Quant au pouvoir étatique des Saâdiens, tout indique qu'il avait commencé, à l'orée du XVI<sup>e</sup> s., par se réclamer de la tradition du mahdisme méridional. Mais l'on constate cependant qu'il ne devait pas tarder à s'orienter vers d'autres titres de référence, ainsi qu'en témoigne, comme il est naturel, l'évolution de la titulature officielle<sup>(9)</sup>.

De fait, par rapport à la dynastie saâdienne comme pour les autres, cette titulature officielle traduit fidèlement l'orientation que chacune représente au sein du processus. Puisque le titre souverain des Almoravides sera celui d'*amīr-al-Muslimīn* décerné par Bagdad et que le titre d'*amīr-al-Mūminīn* sera l'apanage du souverain almohade qui se présente et agit comme calife, entendons comme calife du Mahdī, c'est-à-dire d'Ibn Tūmart qui seul avait droit à ce titre, il va de soi, de même qu'à celui d'Imām, au sens shiite particulier du mot. Avec les Mérinides réapparaît le titre subalterne d'*amīr-al-Muslimīn*, excepté toutefois en ce que concerne Abū 'Inān, lequel allait s'octroyer le titre de calife et se fit appeler de ce fait *amīr-al-Mūminīn*. Et l'on note, enfin, que Muhammad ash-Shaykh, premier souverain saâdien effectif, n'hésite pas à adopter la terminologie shiite en se dotant des deux titres d'Imām et de Mahdī alors que ses successeurs, de même qu'autrefois les successeurs d'Ibn Tūmart, se déclarent califes et retiennent par conséquent le titre d'*amīr-al-Mūminīn*<sup>(10)</sup>.

\*\*\*

Que signifie au juste ce va-et-vient? De quelle logique procède-t-il et comment appréhender le développement du processus-support qui le sous-tend? Des éléments de réponse pourraient peut-être se dégager d'une première lecture de sondage. Les constatations les plus saillantes, semble-t-il, sont les suivantes:

1. Si l'on s'oriente en amont vers la période précédant l'arrivée des Almoravides, l'on découvre, à travers les relations décrivant cet espace appelé par la suite *al-Maghrib al-Aqṣā*, la présence de la totalité des repères légitimants rencontrés jusque-

(8) M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1986, pp. 271-291.

(9) Sur la relation entre le contexte d'émergence des Saâdiens et la tradition du mahdisme méridional, *ibid.*, pp. 250-256 et 277-278; Mercedes Garcia-Arenal, "Mahdī, Murābit, Sharīf: l'avènement de la dynastie sa'dienne", *Studia Islamica*, LXXI, 1990, pp. 77-114, notamment pp. 82-99.

(10) Sur la titulature des trois premières dynasties, voir Max Van Berchem, *op. cit.*, sur celle des Saâdiens, cf. al-Fichtālī, *Manahil Ṣafā...*, Rabat, s.d., p. 25; Ibn al-Qāḍī, *al-Muntaqā-l-Maqṣūr...*, I, Rabat, 1986, pp. 238 et 242; G.S. Colin, *Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne*, Rabat, 1934, p. 5.



là et retenus alternativement par l'une ou l'autre dynastie au pouvoir. En attendant l'établissement d'une carte politico-religieuse du Maroc à cette époque, l'on se bornera ici à remarquer l'existence simultanée du sunnisme aussi bien mālikite que hanafite, du Khārigisme, du mu'tazilisme, du shiisme imāmite, de l'idrissisme catalogué comme zaydite modéré au départ et devenu permmissible, apparemment, sinon à l'ismaélisme intégral, du moins au mahdisme imāmite<sup>(11)</sup>, ainsi que le suggère la numismatique et paraît le confirmer la titulature des Hammūdides idrissides d'Andalousie comme la fréquence de l'attribut *Fāṭimī* appliqué à Idrīs lui-même ou à sa progéniture<sup>(12)</sup>. Même les signes avant-coureurs du chérifisme charismatique, à en croire Ibn Ḥawqal, se liraient à travers la prospérité permanente de la ville de Fès, au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s., et aussi dans l'attitude respectueuse des Umayyades de Cordoue comme dans celle des Fatimites d'Ifriqiya<sup>(13)</sup>.

2. A propos de cette forme de chérifisme avant la lettre, on peut noter que le célèbre Qādī 'Iyyāq, juriste mālikite réputé de la fin de l'époque almoravide, en fait l'un des articles axiaux de son fameux *Shifā'*<sup>(14)</sup>. Alors que son contemporain Ibn Tūmart lui-même se présente officiellement comme descendant direct d'Idrīs et que son disciple et premier calife Abdelmūmin oscille, quant à lui, entre la même ascendance idrisside et une généalogie simplement qoraïshite<sup>(15)</sup>. Et l'on sait par ailleurs que les futurs Saâdiens se situeront dans une lignée cousine de la même lignée idrisside, précisément, et que faute de mieux, les Mérinides se contentent de se faire les artisans historiques du chérifisme organisé<sup>(16)</sup>. De toute évidence, le chérifisme, par rapport à la légitimité de tout pouvoir, semble bien se présenter comme un véritable catalyseur. Ce serait là, apparemment, une première constante à retenir.

3. Une autre constante serait le caractère foncièrement autonome, au plan des faits, de la légitimité du pouvoir au Maroc médiéval. Même au niveau du droit, seul le cas de la légitimité almoravide ferait défaut. Au reste, en agissant comme ils l'ont fait vis-à-vis de Bagdad, les fondateurs du Maghreb-Extrême ont sans doute accompli une anomalie à ce point insolite qu'elle paraît avoir été condamnée pendant des siècles à l'oubli. Autrement, la légitimité au Maroc aura été liée intimement, à ce qu'il semble, à

(11) Sur ces éléments, voir al-Muqaddasī, *Aḥsan at-Taqāsīm...*, Leiden, 1906, 236-238 et surtout Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-Arḍ...*, Leiden, 1938, pp. 79-104 (trad. Paris-Beyrouth, 1964, pp. 90-102).

(12) Hermann L. Beck, *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fès et la politique sharifienne des sultans marīnides (659-869/1258-1465)*, Leiden, 1989, pp. 38-51.

(13) Ibn Ḥawqal, *op. cit.*, pp. 103-104 (trad. 101-102); Istibṣār, *Kitāb al-Istibṣār...*, 2e éd., Casablanca, 1985, p. 181.

(14) Hermann L. Beck, *op. cit.* p. 49.

(15) E. Lévi Provençal, *Documents inédits...*, pp. 21-23 (trad. 32-35).

(16) Sur la lignée chérifienne des Saâdiens, voir Le Tourneau, "La naissance du pouvoir saâdien vue par l'historien al-Zayyānī", in *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, pp. 65-70 et 73-75; Eloufrānī, (Mohammed Essaghīr), *Nqzhet-Elhādi*, Paris, 1888, pp. 3-5; Ibn al-Qāḍī, *op. cit.*, 1986, I, pp. 242-243; al-Nāṣirī, (Ahmed), *Kitāb al-Istiqṣā*, V, Casablanca, 1955, V, p. 5. Sur l'attitude des Mérinides vis-à-vis du chérifisme, M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 291-302.

cette autonomie séculaire à l'égard du califat oriental, laquelle autonomie trouve son origine dans le rejet irréversible déclenché par les Khārigites en l'année 122 ou 123/740-741 et débouchant sur l'éclatement politico-confessionnel qui allait encadrer en quelque sorte l'émirat idrisside<sup>(17)</sup>.

4. Un autre trait continu serait le caractère binaire du Jihād. En ce sens que ce principe fondateur de la légitimité au Maroc implique, notamment au départ, et l'autochtone récalcitrant et le bédouin insoumis ou ambigu, tout autant que l'ennemi menaçant installé soit outre-mer soit sur la côte. Qu'il s'agisse des Saâdiens, des Mérinido-Waṭṭāsides, des Almohades ou bien sûr des Almoravides, la chose, sous ses deux angles, est on ne peut plus incontestable.

Cela étant, on constate, malgré tout, que l'aspect local du Jihād était bien plus accentué à l'époque almoravide et almohade. Sans doute parce que les clivages étaient plus forts et que l'unification par la doctrine, depuis l'avènement des Mérinides, s'imposait beaucoup moins qu'auparavant. On note en tout cas que de toutes les dynasties de la région et de l'Islam, la dynastie almoravide avec celle des Almohades furent les seules à tirer leur nom respectif, non pas d'un éponyme ancestral mais d'un point de doctrine - *ribāṭ* dans un cas, *tawḥīd* dans l'autre - lequel point paraît justifier avant tout autre, aux yeux des siens, l'avènement de leur règne inséré par ce biais même dans le sens du dessein historique global de la Révélation islamique<sup>(18)</sup>.

5. Compte tenu de cette démarcation de taille, l'on se doit d'isoler, pour plus de clarté, la phase occupée par ces deux dynasties rivales à vocation de prosélytisme dominant. Du fait de son impact et parce qu'elle constitue, par rapport à la mosaïque confessionnelle de départ, une véritable époque de tri. Du volet almoravide de cette phase, la légitimité postérieure, au niveau du pays, gardera la référence renouvelée au rite sunnite mālikite<sup>(19)</sup>. Du volet almohade, elle retiendra surtout, semble-t-il, en plus

(17) M. Kably, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris -Rabat, 1989, pp. 99-33.

(18) Avec cette nuance toutefois que sans jamais prendre tout à fait la même ampleur qu'à l'époque almoravido-almohade, le *jihād* local, à l'apparition du mouvement saâdien, était on ne peut plus prioritaire parce que lié intimement, au plan stratégique, à la neutralisation des Bédouins autochtones installés dans le Sous depuis le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle et traitant, près de deux siècles plus tard, avec l'agresseur portugais. Sur cet aspect, voir M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 246-253 et Mercedes Garcia-Arenal, *Mahdī, Murābit, Sharīf...*, pp. 99-104 où l'auteur, tout en ayant le mérite de donner force détails corroboratifs, prend soin de préciser telle citation empruntée à notre travail sans se douter apparemment que ladite citation s'incorpore, dans notre texte, à une argumentation impliquant, quant au fond, la démonstration reprise dans le sien et faisant en fin de compte son objet.

(19) On ne peut que constater, en effet, qu'en dépit de l'hostilité déclarée et quasi-systématique des Almohades, le mālikisme, en tant que réalité avouée, fait sciemment surface en même temps que s'affirme l'autorité naissante des Mérinides. Sur les raisons possibles de cette réapparition et en tout cas de la survie comme de la revigoration du *madhab* au Maroc sous le règne des Mérinides, voir Le Tourneau, "Sur la disparition de la doctrine almohade", *Studia Islamica*, XXXII, 1970, pp. 193-201; Maya Shatzmiller, "Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l'introduction des Médersas", *Studia Islamica*, XLIII, 1976, pp. 109-118; M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 272-285; *id.*,

du dissentiment quasi unanime des gouvernés, le rejet officiel, par le propre califat almohade de Marrakech, du mahdisme tūmartien renié dans l'indifférence, en l'an 626/1229. Plus d'ailleurs que le rejet, cette indifférence serait à attribuer de toute évidence aux abus sanguinaires ponctuant la conquête almohade de jadis, de même qu'à la politique ségrégationniste officielle encore sous-aperçue mais dont il est permis, en tout cas, de supposer la relation immédiate, *a priori*, avec le succès spectaculaire du mysticisme piétiste, au lendemain de l'installation victorieuse des nouveaux maîtres<sup>(20)</sup>.

6. Procédant des différentes composantes de cette phase, la légitimité mérinide devenue plus tard mérinido-waṭṭāsīde aura donc à composer avec la réalité mālikito-sūfie mais aussi, aux tout débuts, avec les tiraillements chroniques occasionnés par le mahdisme post-almohade couvé de loin, depuis Tunis, par le califat "suzerain" des Ḥafṣides. Seulement, du fait qu'ils ne disposaient d'aucun projet de réforme bien à eux et qu'ils avaient commencé par servir la légitimité du même califat des Ḥafṣides, les Mérinides, une fois maîtres de Marrakech, allaient entreprendre de s'assurer le contrôle de Sijilmassa et du Nord pour pouvoir transiter par le Jihād, dès 674/1276, et entamer ainsi leur propre approche légitimante<sup>(21)</sup>. Pragmatique, cette approche aura pour plateforme initiale, en plus du Jihād, la désaffection collective vis-à-vis des retombées du radicalisme almohade. Aussi se hâta-t-on à Fès, en 675/1277, de passer au second aspect jihādien en inaugurant, cette année-là, la politique d'édification de *medersas* sunnites sanctionnant l'option mālikite fondamentale du système<sup>(22)</sup>. Par ailleurs, cherchant à équilibrer l'influence des sūfis tout en faisant pièce, du même coup, au mahdisme almohade considéré par ses fidèles comme sanctifié par l'ascendance idrisside d'Ibn Tūmart, le nouveau pouvoir adopta une stratégie chérifienne remontant à la source, pour ainsi dire, et conçue à l'avantage, par conséquent, de la totalité des descendants du fondateur de Fès<sup>(23)</sup>.

7. Se fondant sur les prolongements lointains d'une telle démarche, la légitimité saādienne, placée sous le signe du chérifisme excentrique du Drâa, allait tenter de réussir, à l'aube de X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> s., là où le chérifisme du centre représenté en la personne d'*al-Jūfī, naqīb* des Idrissides, avait lamentablement échoué quelque demi-siècle plus tôt, en 869/1465<sup>(24)</sup>. Ces deux légitimités chérifiennes avaient pour trait commun

---

"Ḥawla ba'd Muḍmarāt at-Tashawwuf", in *At-Tārīkh wa'adab al-Manāqib*, Rabat, 1988, pp. 63-80, particulièrement pp. 67-69.

(20) Sur le rejet du mahdisme, voir R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafṣides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, I, Paris, 1940, pp. 20-22; M. Kably, *Société, pouvoir et religion*..., pp. 20-21; sur la politique sociale et le comportement militaire de l'Etat almohade, *id.*, "Ḥawla ba'd Muḍmarāt at-Tashawwuf", pp. 72-78.

(21) M. Kably, *Société, pouvoir et religion*..., pp. 68-92.

(22) *Ibid.*, pp. 271-285 et *Murāja'āt*... (en arabe), Casablanca, 1987, pp. 66-78.

(23) *Id.*, *Société, pouvoir et religion*..., pp. 285-302 et *Murāja'āt*..., pp. 79-96.

(24) Sur cet essai et son échec, voir Mercedes García-Arenal, "The Revolution of Fās in 869/1465 and the Death of Sultan Abd al-Haq al-Marīnī", *Bulletin of the School of Oriental and African*

d'avoir pour alliés animateurs, semble-t-il, des sūfis activistes motivés certes par la réforme des mœurs, mais aussi par un Jihād adapté à chacune des deux conjonctures. Bien plus nombreux cependant et agissant loin de la capitale, les alliés sūfis des Saâdiens seront l'outil, en plus du chérifisme, de leur légitimité conquérante à ses débuts.<sup>(25)</sup> Quant au Mālikites, on remarque, dans le cas saâdien comme dans l'autre, que l'attitude de leurs docteurs, en fait, se distingue par une fidélité exemplaire. Face surtout aux Saâdiens victorieux, d'aucuns parmi ces doctes - et non des moindres -, refusant de toutes leurs forces de renier leur allégeance, affrontent héroïquement le martyre<sup>(26)</sup>.

Et pourtant, une fois achevée la conquête, l'on constate que le pouvoir étatique des Saâdiens, sans brusquer en rien ni ménager outre mesure ses alliés sūfis jugés envahissants, va au devant des représentants du rite enraciné des Mālikites, alors que le chérifisme promu, à présent, au sommet de l'Etat, continuait au fond, peut-être plus qu'auparavant, à assumer sa fonction séculaire de médiateur charismatique et partant de catalyseur affectif de référence.

\*\*\*

Que retenir au juste de cette lecture? Compte tenu des remarques qui s'y rapportent, peut-on au moins parler de progression intelligible, à propos du phénomène étudié, et si oui dans quel sens?

Une chose est manifestement évidente, c'est que la légitimité du pouvoir étatique, telle que définie au début, disposait à l'origine, tout au long du même espace devenu le Maghreb-Extrême, d'un arsenal légitimant, du moins en puissance, avec lequel on ne pouvait avoir, en principe, que l'embarras du choix. Au terme du parcours, cet arsenal s'est vu réduire. Ne restait plus, à côté du mālisme devenu beaucoup plus puissant, qu'un chérifisme promu et adapté à la fois. Par contre, la force des sūfis autrefois inexistante, à ce qu'il semble, devenait avec le temps, depuis le règne almoravide, de plus en plus structurée et influente. En participant de cette transformation enveloppante, la légitimité en question s'avérait à l'évidence sélective, dynamique et adaptable tout en sachant conserver fermement les options éprouvées.

Par ailleurs, pour en revenir à notre courbe, l'on ne peut que remarquer qu'il y a loin, au plan stratégique, de la légitimité signalée pour la phase almoravido-almohade, en gros, à celle, plus durable, de la phase suivante. D'une part, l'on a affaire à une légitimité à thèse, rigide par conséquent et essentiellement close; de l'autre à une

---

*Studies*, Vol. XLI. Part 1, 1978, pp. 43-66; id., "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux Sa'adiens", *Annales E.S.C.*, 1990, n°4, pp. 1007-1029; M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 330-337.

(25) Mercedes García-Arenal, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc...", pp. 1021-1024; M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 334-337.

(26) Mercedes García-Arenal, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc..." pp. 1024-1026.

légitimité attentive, polyvalente et pragmatique à souhait. De l'une à l'autre, l'évolution s'explique sans aucun doute par les répercussions profondes, par rapport à la société gouvernée, du monolithisme écrasant, bien qu'à des degrés fort divers, des systèmes almoravide et almohade. Elle s'expliquerait aussi par le refus intériorisé, ça et là, d'une telle démarche. En attendant, il va de soi, que les réactions profondes se manifestent, s'additionnant aux contradictions propres des gouvernants<sup>(27)</sup>.

Si bien qu'il s'agit là, en fin de compte, d'une légitimité non point capricieuse ni irrémédiablement excluante mais malléable, si besoin est, tout en étant énergique. Construite au moyen d'une accumulation fonctionnelle, elle paraît avoir choisi d'assez bonne heure d'abandonner l'exclusivisme pour la souplesse, l'écoute et la continuité évolutive.

**Mohammed KABLY**

Faculté des Lettres - Rabat

### ملخص

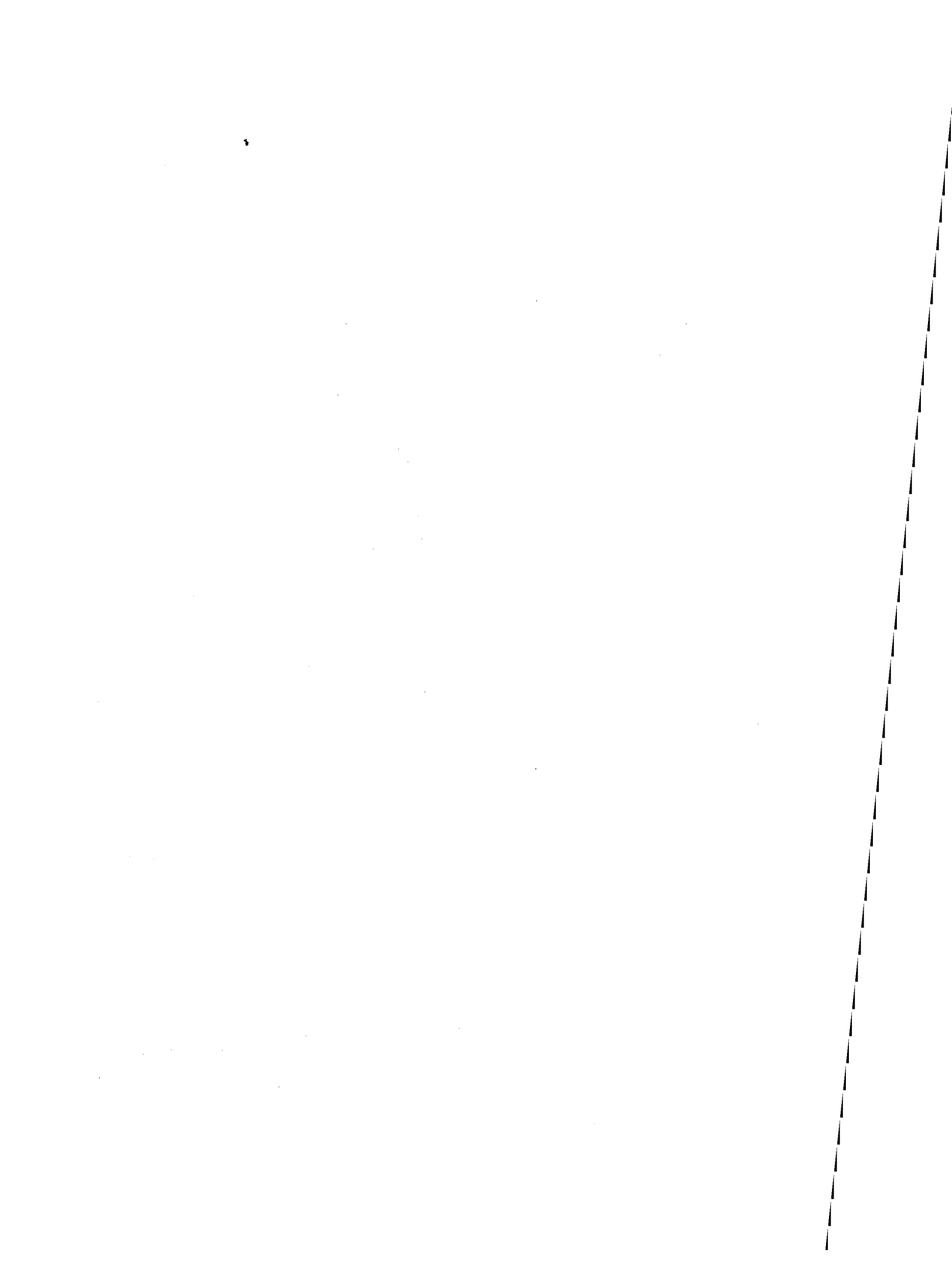
يتعلق الأمر في هذا البحث بتتبع الخط الذي سارت عليه مشروعية الحكم المركزي بالمغرب الأقصى قبل أن تفضي إلى ما أفضت إليه عند قيام حكم الأشراف السعديين. أما عملية التتبع نفسها، فتنتقل من تشخيص الأرضية الدينية - الاجتماعية السائدة قبل قيام هذا الحكم مع التعريف بوظيفة المشروع عموما وكذا بماهية الحكم المركزي المسمى بالمخزن والمجال المتصل به. وقد حاول البحث بعد هذا أن يبرز مختلف المرتكزات الدينية - العقدية للمشروع الخاصة بكل من الدول المرابطية والموحدية والمرينية كما انعكست في السلوك الرسمي والردود الجماعية والشهادات المصدرة بما فيها الألقاب الرسمية لهذه الدول. وبما اتضح من هذه المقاربة أن المسار المشترك لهذه الدول نفسها قد تمخض عن مشروعية انتقائية تعتمد عناصر مأخوذة من هذه التجربة أو تلك، وإن كانت حاضرة كلها على أرض الواقع قبل قيام الحكم المركزي بالمغرب فيما عدا عنصر التصوف الجماعي الذي أفرزته مختلف التجارب المركزية تباعا حسبما يبدو.

(27) Un aperçu de ces contradictions et des réactions subséquentes par rapport au système almoravide est donné notamment par al- Murrākushī, *Al-Mu'jib...*, Le Caire, 1949, pp. 171-177 (trad. E.Fagnan, *Histoire des Almohades*, Alger, 1893, pp. 147-154). Pour celles se rapportant au système almohade, voir R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides...*, pp. 20-23 et 30-24; M. Kably, *Société, pouvoir et religion...*, pp. 20-53.

## BIBLIOGRAPHIE

- BECK(Hermann L.), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fès et la politique sharfienne des sultans marīnides (659-869/1258-1465)*, Leiden, 1989.
- BEL (A.), *La religion musulmane en Berbérie*, I, Paris, 1938.
- BRUNSCHVIG (R.), "Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam", in *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1935-1945, pp. 147-158.
- Id.*, *La Berbérie orientale sous les Hāfṣides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, I, Paris, 1940.
- Id.*, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart", in *Etudes d'islamologie*, i, Paris, 1976, pp. 281-293.
- Id.*, "Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart", in *Etudes d'islamologie*, I, Paris, 1976, pp. 295-302.
- COLIN (G.S.), *Chronique anonyme de la dynastie sa'adienne*, Rabat, 1934.
- ELOUFRANI (Mohammed Essaghir), *Nozhet-Elhādi*, Paris, 1888.
- FICHTALI (Abdelaziz), *Manāhil as-Ṣafā...*, Rabat, s.d.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, "Une lettre de Saladin au calife almohade", in *Mélanges R. Basset*, II, Paris, 1925, pp. 279-304.
- GOLDZIEHER (I.), "Ibn Tumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XI<sup>e</sup> siècle", in *Le Livre d'Ibn Tūmert*, Alger, 1903, pp. 1-101.
- HOPKINS (J.F.P.), *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, London, 1958.
- IBN AL-'ARABĪ (Abū Bakr), *Tartīb ar-Riḥla*, ms. K 1275 (Bibliothèque Générale), Rabat.
- IBN JUBAYR, *Voyages*, Paris, 1949.
- IBN ḤAWQAL, *Kitāb Ṣūrat al-Arḍ*, Leiden, 1938 (trad. Paris Beyrouth, 1964).
- IDRĪSĪ (al-), *Nuzhat al-Mushtāq/Opus geographicum*, Napoli-Romae, 1975.
- 'INAN (Abdallah), *'Aṣr al-Murābiṭīn...*, vol. I, Le Caire, 1964.
- ISTIBṢĀR, *Kitāb al-Istibṣār...*, 2<sup>e</sup> éd., Casablanca, 1985.
- KABLY (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1986.
- Id.*, *Murāja'āt...* (en arabe), Casablanca, 1987.
- Id.*, "Ḥawla ba'ḍ Muḍmarāt at-Tashawwuf", in *Al-Tāriḥ wa adab al Manāqib*, Rabat, 1988.

- Id.*, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris/Rabat, 1989.
- LAROUÏ (A.), *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, 1970.
- LE TOURNEAU (R.), "Sur la disparition de la doctrine almohade", *SI*, XXXII, 1970, pp. 193-201.
- Id.*, "La naissance du pouvoir sa'adien vue par l'historien al-Zayyānī", in *Mélanges Louis Massignon*, III, 1957, pp. 65-80.
- LEVI-PROVENÇAL (E.), *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.
- Id.*, "Titre souverain des Almoravides et sa légitimation", *Arabica*, II, fasc. 3, 1955, pp. 265-280.
- LEWICKI (T.), "Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux", *Folia Orientalia*, VII, 1965, pp. 3-27.
- MARÇAÏS (G.), *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1946.
- MAX VAN BERCHEM, "Titres califiens d'Occident", *JA*, 1907, pp. 267-298.
- SHATZMILLER (M.), "Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l'introduction des Médersas", *SI*, XLIII, 1976, pp. 109-118.
- GARCÍA-ARENAL (M.), "The Revolution of Fâs in 869/1465 and the Death of Sultan Abd al-Ḥaḡ al-Marīnī", *BSOAS*, Vol. XLI, Part I, 1978, pp. 43-66.
- Id.*, "Mahdī, Murābit, Sharīf: l'avènement de la dynastie sa'dienne", *SI*, LXXI, 1990, pp. 77-114.
- Id.*, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux Sa'diens", *Annales E.S.C.*, juillet-août 1990, n°4, pp. 1019-1042.
- MU'NIS (H.), "Sept documents inédits de la dynastie almoravide" (en arabe), in *Revista del Instituto Estudios islamicos en Madrid*, II, fasc. 1-2, 1954, pp. 55-84.
- MUQADDASĪ (al-), *Aḥsan at-Taqāsīm...*, Leiden, 1906.
- MURRAKUSHĪ (al-), *Al-Mu'jib...*, Le Caire, 1949 (trad. E. Fagnan, *Histoire des Almohades*, Alger, 1893).
- NAṢĪRI (Ahmed al-), *Kitāb al-Istiqṣā*, V, Casablanca, 1955.
- TALBI (Mohammed), "Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Berghouâta", in *Actes du Premier Congrès d'Etude des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, pp. 217-233.
- Id.*, "La conversion des Berbères au khārigisme ibaḍito-ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle", in *Etudes d'histoire ifrīqiyenne*, Tunis, 1982, pp. 13-80.
- URVOY (D.), "La pensée d'Ibn Tūmart", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, XXVII, 1974, pp. 19-44.





## L'EUROPE ET LE MONDE MUSULMAN AU MOYEN-AGE

Pierre GUICHARD

Bien que les relations entre l'Europe et l'Islam aient fait l'objet d'un grand nombre de travaux, dont plusieurs à caractère synthétique (ceux de R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 1962, de W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 1972, de Norman Daniel, *Islam and the West*, et *The Arabs and Medieval Europe*, 1975, de Hisham Djaït, *L'Europe et l'Islam*, 1978, de M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, 1980), je ne crois pas qu'il existe de mise au point récente sur la façon dont les relations pacifiques ou conflictuelles de l'Europe avec le monde islamique ont contribué à modeler la civilisation de cette dernière. Le chapitre sur la question que m'a demandé Gherardo Ortalli pour la *Storia d'Europa* publiée par les éditions Giulio Einaudi de Turin en 1995, correspond à une tentative dans ce sens. Quelques collègues marocains ont bien voulu me dire que la publication de ce texte en français dans *Hespéris-Tamuda*, en le rendant plus facilement accessible aux lecteurs du Maghreb, pourrait présenter quelque intérêt. Je les remercie vivement de l'intérêt qu'ils ont accordé à ce travail. Mes remerciements vont aussi, bien sûr, à la direction de la revue qui a accepté cette publication, et aux éditions Einaudi qui l'ont autorisée. Peut-être la vision d'ensemble que je présente suscitera-t-elle réflexions, réactions, ou nouvelles recherches de la part des collègues marocains. Je souhaite en tout cas qu'elle contribue à un dialogue - nécessaire et que je souhaiterais pour ma part plus intense - entre historiens, et plus particulièrement entre médiévistes, de part et d'autre de la Méditerranée.

### I. LE HAUT MOYEN AGE

#### 1. L'Occident et l'apparition de l'Islam

Il n'y a pratiquement pas d'historiographie arabe avant le IX<sup>e</sup> siècle, et les traditions que recueillent les annales ou chroniques rédigées à partir de ce moment mêlent sans grand discernement le vraisemblable et le légendaire. Cela est particulièrement vrai des textes relativement abondants consacrés à la conquête de l'Espagne et aux premiers temps de l'Islam dans ce pays. Ils nous fournissent un cadre événementiel sommaire, mais ne nous éclairent guère sur les faiblesses de l'Etat wisigothique ni sur les causes profondes et les modalités de la rapide avancée vers le

nord des armées arabo-berbères. La bataille de Poitiers où les historiens ultérieurs verront un événement décisif de cette période de confrontation dramatique entre l'Islam et ce qui est en train de devenir l'Occident chrétien est tout juste mentionnée par les sources arabes; d'une façon générale, les chroniques qui furent rédigées à partir de ce moment dans le monde musulman ne disent presque rien des rapports de l'Islam avec la Gaule du Sud et le Nord de l'Espagne, abandonnés lors du reflux de l'Islam dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Les sources occidentales des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles évoquant la conquête arabe et les contacts de l'Occident chrétien avec l'Islam sont à peine plus éloquentes. La chronique franque dite "de Frédégaire", contemporaine des premières décennies de la conquête musulmane puisqu'écrite dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle (probablement vers 658), fait état de la sortie des *Agareni* hors d'Arabie sous le règne d'Héraclius et de l'invasion et de la dévastation de la Syrie, de l'Égypte et de l'Afrique.

Révisant peu avant sa mort en 735 son *Histoire ecclésiastique* de l'Angleterre, Bede mentionne l'avancée des Sarrasins jusqu'en Gaule, les dévastations qu'ils y causèrent et le châtement qu'ils y reçurent à la bataille de Poitiers, ce qui indique qu'il ne faut pas minimiser à l'excès la portée de la bataille, comme on le fait parfois dans le souci de "démythifier" l'événement. Sur cette bataille, le récit le plus circonstancié est celui de la *Chronique mozarabe* de 754, texte rédigé au plus tôt à cette date par un chrétien espagnol, qui vit sous la domination musulmane et fournit des informations relativement précises sur l'établissement des musulmans dans la péninsule ibérique et l'époque des premiers gouverneurs de Cordoue, dépendants du califat omeyyade de Damas. Michel Rouche cite par ailleurs quelques textes hagiographiques aquitains du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle qui se font l'écho des dévastations endurées par la Gaule du sud-ouest lors de l'avancée des "Ismaélites" dans la région. Benjamin Z. Kedar, bien qu'il conteste l'appellation d'"âge d'ignorance" utilisée par R. W. Southern pour caractériser le niveau de connaissances que l'on a pu avoir de l'Islam en Europe à cette époque, et qu'il retrouve un certain nombre d'autres références à l'Islam dans les textes occidentaux du haut Moyen Age, ne pense pas que ces notations éparses aient pu donner lieu à une vision d'ensemble, et maintient l'idée d'un manque général d'intérêt pour l'Islam dans l'Europe de l'époque carolingienne et post-carolingienne, qui n'est en contact avec l'Islam que sur des fronts discontinus ou par les brusques attaques des pirates, rapports insuffisants pour faire naître une connaissance cohérente<sup>(1)</sup>. Il n'y avait là rien de comparable avec les rapports continus, hostiles ou pacifiques, que Byzance était contrainte d'entretenir avec la grande puissance qu'était le califat de Bagdad.

---

(1) M. Rouche, *Des Wisigoths aux Arabes, l'Aquitaine 418-781, naissance d'une région*, Paris, pp. 11-132; B.Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, 1984, pp. 2538; R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.

## 2. Arabes et Francs en Gaule méridionale au VIII<sup>e</sup> siècle

On peut comprendre que la rencontre le plus souvent armée entre les Arabes et les Berbères qui envahirent le Sud de la France actuelle et les populations qui y vivaient n'ait pas laissé beaucoup de place à des relations d'un autre type que guerrières. On devine cependant à travers les textes francs concernant la reconquête brutale de la Gaule méridionale par les premiers Carolingiens une certaine réticence, tournant peut-être parfois en franche hostilité, des Provençaux, des habitants de la Septimanie (actuel Languedoc) et des Aquitains, envers les Francs du Nord. De cette impression et de quelques mentions d'alliances entre des chefs chrétiens et les Musulmans (ainsi le duc de Provence Mauronte, qui aurait ouvert Avignon aux Musulmans en 734, et le bref épisode de Munnuz ou Mususa, chef berbère rebelle établi probablement en Cerdagne, qui épousa une fille du duc Eudes d'Aquitaine, mais fut vaincu et tué en 729 par le gouverneur arabe de Cordoue) on peut tirer la conclusion que les Méridionaux ne furent pas, ou pas toujours résolument hostiles à l'implantation de l'Islam, et que les Musulmans trouvèrent sur place des collaborations<sup>(2)</sup>.

Il en avait été de même en Espagne, où, on le sait, l'occupation musulmane fut favorisée par l'alliance des chefs musulmans de la conquête avec l'un des partis qui se disputaient le trône wisigothique, celui des "fils de Witiza", l'avant dernier roi de Tolède, prédécesseur du roi Roderik qui fut tué lors de l'invasion. Il paraît difficile d'aller plus loin et de supposer que les musulmans furent toujours bien accueillis par des populations peut-être superficiellement christianisées, mais qui n'avaient pas les mêmes raisons -doctrinales- que les Chrétiens monophysites d'Orient de voir dans les envahisseurs un "moindre mal" par rapport à une antérieure domination détestée, celle de l'empire byzantin pour l'Egypte, la Syrie et une partie de l'Afrique du Nord.

On peut cependant imaginer qu'une partie des habitants de la Gaule méridionale ont eu les mêmes raisons sociales qu'en Espagne de considérer plutôt avec sympathie la venue des conquérants: la situation de crise et les très grandes inégalités sociales, voire le caractère très aristocratique et la situation encore esclavagiste du royaume wisigoth ont pu en effet inciter les catégories opprimées à voir d'un oeil favorable une nouvelle religion libératrice. Mais ce ne sont là que des hypothèses, qui ne reposent pas sur des sources suffisamment explicites.

C'est dire que le moment même de la première rencontre entre l'Europe occidentale et l'Islam en expansion -L'Espagne est occupée entre 711 et 715, Narbonne et la plaine languedocienne (Septimanie) après 719- n'a laissé que très peu de traces documentaires en dehors de quelques vestiges archéologiques, d'ailleurs discutés (restes hypothétiques de la mosquée de Narbonne, et quelques céramiques d'allure orientale retrouvées dans les mêmes fouilles, ainsi qu'un petit nombre de

---

(2) Ph. Senac, *Musulmans et Sarrasins dans le Sud de la Gaule du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1980.

monnaies de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle et céramiques retrouvées dans les zones occupées)<sup>(3)</sup>. On sait qu'en Espagne le pouvoir musulman, comme il l'avait fait en Afrique, frappa dès les premières années de l'occupation des monnaies latines ou latino-arabes à légendes musulmanes, apparemment destinées à faciliter une transition "en douceur". Mais en Espagne même cette période intermédiaire ne dura qu'un petit nombre d'années, puisque les dernières monnaies de ce type sont émises en 98/716-717, et que les suivantes adoptent définitivement les types arabo-musulmans imposés par la réforme du calife <sup>c</sup>Abd al-Malik à la fin du siècle précédent<sup>(4)</sup>.

L'invasion musulmane, en attirant les Francs Austrasiens vers le sud de la Gaule, semble avoir favorisé la main-mise de ces derniers sur des régions qui étaient en train de se dégager de l'emprise mérovingienne. Michel Rouche a bien étudié le cas de l'Aquitaine, dont il montre même que sous son duc ou prince "national" Eudes elle tendait à la constitution d'un véritable royaume. Avant Poitiers, le pape crut peut-être un instant y voir un possible rempart de la Chrétienté contre l'avancée de l'Islam. Mais cette autonomie aquitaine, prise entre la pression des musulmans au sud et celle des Francs au nord, ne survécut pas à l'intégration du pays à l'ensemble carolingien, qui se fit parallèlement au refoulement des Musulmans. La détermination des premiers princes de la nouvelle dynastie franque, Charles Martel (719-741), puis Pépin le Bref (741-768), évita probablement l'implantation durable de l'Islam dans le sud de la Gaule: sur aucune autre frontière de l'Islam, en effet, on ne constate de recul d'une telle importance à la fin de l'époque omeyyade et au début de la dynastie abbasside. Le fait le plus significatif est la reprise de Narbonne en 759, qui eut lieu après une entente entre les Chrétiens de la ville et les Francs, ces derniers ayant promis de conserver aux autochtones la législation wisigothique.

Il est difficile de savoir si le caractère décisif de ces événements fut ressenti pleinement par les contemporains. La papauté, en s'alliant aux Carolingiens et en reconnaissant la royauté de Pépin le Bref en 751, a probablement tenu compte du rôle joué par celui-ci dans la lutte contre l'Islam, mais se détermina certainement avant tout en fonction de considérations italiennes, avec la menace que représentait pour elle l'expansionnisme du royaume lombard. On ne saurait dire si les habitants de la Chrétienté occidentale, ou leurs élites, eurent une claire conscience de l'enjeu. On a souvent cité à cet égard le terme d'*Europenses*, "Européens", que la *Chronique mozarabe* citée plus haut emploie dans le récit du combat pour désigner les Francs, ce qui laisse supposer une certaine perception de la dimension du "choc de civilisations" qui était en train de se produire. Mais il est vrai que tous les historiens ne sont pas d'accord sur l'interprétation de cette expression, qui n'émane pas, au surplus, d'un membre de la Chrétienté occidentale puisque l'auteur était, comme on l'a vu, un chrétien mozarabe. Quant à la thèse autrefois défendue par l'historien allemand

(3) J. Lacam, *Les Sarrasins dans le haut Moyen Age français*, Paris, 1965.

(4) A. Guillou, "Les monnayages latino-arabes", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, III, 1955, fasc. I-II, pp. 51-92; A.M. Balaguer Prunes, *Las emisiones transicionales arabe-musulmanas de Hispania*, Barcelone, 1976.

Brunner, selon laquelle ce sont les attaques des armées musulmanes venues d'Espagne, fortement dotées en cavalerie, qui auraient obligé Charles Martel à créer une aristocratie de combattants à cheval lourdement équipés, base du développement ultérieur de la féodalité, elle a été fortement critiquée par le grand médiéviste hispano-argentin Sánchez Albornoz, qui a montré que les musulmans ne possédaient pas encore au VIII<sup>e</sup> siècle une telle cavalerie, et ne semble plus guère acceptée sous cette forme<sup>(5)</sup>.

### 3. L'empire carolingien et l'Islam.

Charlemagne (768-814) échoua d'abord dans son projet trop ambitieux de s'appuyer sur des chefs musulmans rebelles à l'émir de Cordoue pour étendre son pouvoir à la vallée de l'Ebre. La grande expédition de 778, destinée à assurer au roi des Francs la possession de Saragosse, dut on le sait repartir sans avoir obtenu aucun résultat, et se fit sérieusement mettre à mal au col pyrénéen de Roncevaux par les Basques, probablement alliés -objectifs en tout cas- des Musulmans. Les ambitions franques se limitèrent dès lors à une consolidation des positions chrétiennes dans la zone méditerranéenne, où la frontière avec l'Islam fut repoussée sensiblement au sud des Pyrénées, jusqu'à la hauteur de Barcelone qui fut prise en 801. Les efforts des années suivantes pour pousser jusqu'à l'embouchure de l'Ebre et s'emparer de Tortosa n'eurent en revanche pas de succès, et la zone de séparation des territoires chrétiens et musulmans s'établit pour trois siècles entre les deux villes, provoquant le dépeuplement complet de Tarragone qui ne devait se relever de ses ruines que lors de sa réoccupation par les Catalans au XII<sup>e</sup> siècle<sup>(6)</sup>.

Des relations diplomatiques épisodiques s'étaient établies entre l'empire carolingien et les Etats musulmans: dès 768, on voit passer par Marseille des ambassadeurs échangés entre le roi des Francs et le calife de Bagdad. Mais l'épisode le plus connu de ces relations est la venue en Francie en 801 d'envoyés du calife Hārūn ar-Rashīd, accompagnés d'un représentant de l'émir aghlabide de Kairouan. Cette ambassade apporta entre autres cadeaux à Charlemagne une horloge à eau et surtout un éléphant qui portait le nom d'Abū l-°Abbās, et qui, débarqué, à Gênes, dut traverser les Alpes pour rejoindre Aix-la-Chapelle. Ces relations diplomatiques étaient recherchées par l'un et l'autre pouvoir, celui de l'empereur et celui du calife, car les deux s'opposaient à l'empire byzantin aussi bien qu'à l'émirat omeyyade de Cordoue nouvellement constitué. A plusieurs reprises, des paix plus précaires arrêtaient d'autre part les hostilités entre l'empire et cet Etat Cordouan, ce qui suppose aussi de ce côté un minimum de relations diplomatiques (810, 812)<sup>(7)</sup>.

(5) Cl. Sanchez Albornoz, *En torno a los origenes del feudalismo*, t. III: *Los árabes y el régimen feudal carolingio. La caballeria musulmana y la caballeria franco del siglo VIII*, Mendoza, 1942.

(6) Ph. Wolff, "L'Aquitaine et ses marges", in *Karl der Grosse*, H. Beumann, B. Bischoffe et al. dir., vol. I, Dusseldorf, 1965.

(7) E. Levi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I: *La conquête et l'émirat hispano-umayyade (710-912)*, Paris-Leyde, 1950, pp. 178-185.

#### 4. L'établissement de la frontière entre l'Islam et la chrétienté dans le nord de l'Espagne.

Dans les hautes vallées des Pyrénées centrales, plus ou moins dans la mouvance carolingienne et sous la forme de comtés, commencent à s'organiser des cellules montagnardes autonomes qui ont pu se dégager de la tutelle musulmane (la Ribagorza, le Pallars, l'Aragon)<sup>(8)</sup>, et la frontière finit par se fixer à la lisière de la chaîne montagneuse, laissant toute la vallée de l'Ebre (que les Arabo-musulmans appellent "Marche Supérieure", *al-Thaghr al-a'clā*) solidement tenue par l'Islam. L'histoire des populations basques qui forment la Navarre est à peine mieux connue, mais on sait que le pays retrouve aussi par lui-même son indépendance, sachant au besoin jouer des relations souvent tendues entre les Carolingiens et les émirs omeyyades de Cordoue. Mais on ne constate l'existence d'un véritable royaume qu'au début du X<sup>e</sup> siècle. Dans l'Espagne occidentale, au contraire, une réaction des populations assez primitives des montagnes atlantiques (Cantabres et Asturiens) encadrées par des aristocrates wisigoths réfugiés dans cette région, donne naissance très peu de temps après l'extension de la domination musulmane à l'ensemble de la péninsule (la date traditionnelle est 718) à une petite principauté chrétienne<sup>(9)</sup>. Les circonstances favorisent ces rois asturiens, bientôt fixés à Oviedo, et leur permettent de soustraire au pouvoir musulman toute la zone de hauteurs qui longent la côte nord de la péninsule le long de l'Atlantique (Galice, Asturies, Cantabrie). Le vaste bassin du Duero qui s'étend plus au sud entre les Monts Cantabriques et les sierras centrales (de Gredos, de Guadarrama) semble avoir été pratiquement abandonné aussi bien par les Chrétiens que par les Musulmans. Il constitue un immense territoire très peu occupé pour ne pas dire à peu près vide, sorte de *no man's land* séparant la Chrétienté de l'Islam, dont les colons chrétiens venus de la Chaîne Cantabrique mettront des siècles à assurer le repeuplement<sup>(10)</sup>.

Si le processus de repeuplement engagé à partir des cellules chrétiennes du nord de la péninsule (que les historiens espagnols qualifient volontiers de "noyaux de Reconquête") étend lentement le territoire chrétien vers le Sud entre la fin du VIII<sup>e</sup> et la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les limites du monde musulman quant à elles ne varieront pas substantiellement, en dehors d'avancées ou de reculs conjoncturels et momentanés, jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Passée la grande crise politique qui affecte le *Dār al-Islām* au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle avec le remplacement du califat omeyyade de Damas par le califat abbasside de Bagdad, l'Islam absorbé par sa réorganisation intérieure et ses propres problèmes politico-religieux ne manifesterà plus guère de dynamisme expansionniste en dehors de quelques zones limitées où il sera encore capable d'une

(8) A. Duran Gudiol, *De la Marca Superior de al-Andalus al reino de Aragon, Sobrarbe y Ribagorza*, Huesca, 1975.

(9) J.J. Sahas Abengochea, L. Gracia Moreno, *Romanismo y germanismo: el despertar de los pueblos hispanicos*, Barcelone, Labor, 1981, pp. 403-424.

(10) Cl. Sanchez Albornoz, *Despoblacion y repoblacion del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.

avancée (la Sicile, conquise sur Byzance par les Aghlabides de Kairouan entre 827 et la fin du IX<sup>e</sup> siècle, est l'une des seules avancées de l'Islam à l'époque abbasside). Les frontières du monde musulman (*Dār al-Islām*) se stabilisent donc pour une longue période, alors que commencent, ainsi qu'on l'a dit plus haut, à s'établir des relations diplomatiques -dont les chroniques franques ont conservé le souvenir- entre les souverains carolingiens, puis ottoniens d'une part, le califat abbasside et les principaux émirats d'Occident, Omeyyades de Cordoue et Aghlabides de Kairouan.

### 5. La piraterie sarrasine des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles.

Mais aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles le phénomène qui domine l'histoire des rapports entre l'Europe chrétienne et le monde musulman est sans contexte celui de la piraterie sarrasine en Méditerranée occidentale. On sait très peu de choses des attaques musulmanes par mer qui purent atteindre les côtes de l'Europe occidentale -Gaule, Italie- durant le premier siècle de l'Islam. Les sources arabes indiquent cependant que d'Ifriqiya, où avait été établi vers 700 l'arsenal de Tunis, plusieurs expéditions navales furent lancées principalement contre la Sicile. Certaines atteignirent aussi la Sardaigne et les Baléares. Cette flotte construite à l'initiative du califat omeyyade ou de ses gouverneurs en Occident semble avoir participé à la conquête de l'Espagne, et continué son activité dans les décennies qui suivent l'occupation de ce pays; mais ces raids navals disparaissent des sources après l'avènement des Abbassides en 750, et les premières décennies du califat de Bagdad sont vides de toute mention de telles expéditions en Méditerranée.

Contrairement au califat omeyyade de Damas, le pouvoir abbasside, qui en s'installant en Irak s'est éloigné de l'aire méditerranéenne, semble avoir renoncé à toute ambition offensive de ce côté. En Occident, les pouvoirs locaux qui s'imposent alors -Omeyyades de Cordoue, Rostémides de Tahert, Idrissides de Fès- affirment péniblement leur autorité dans leurs pays respectifs et n'ont sans doute plus les capacités politiques, financières et techniques d'entretenir de grandes flottes. Etablis dans des villes éloignées de la mer, ils semblent d'ailleurs ne dominer que difficilement les zones côtières où n'existent plus guère de centres politiques et économiques importants. Seul l'émirat aghlabide de Kairouan donne l'impression d'avoir entretenu des rapports plus étroits avec son espace maritime, ce qui ne l'empêche pas de redouter les attaques byzantines dont il se protège par l'édification de nombreux *ribāt*-s édifés sur ses rivages (celui, bien conservé, de Sousse, du début du IX<sup>e</sup> siècle, en est le meilleur exemple). Les Aghlabides, on l'a vu, sont encore capables de se lancer dans le second quart du IX<sup>e</sup> siècle à l'attaque de la Sicile, alors que les Omeyyades de Cordoue n'exercent aucun contrôle sur les Baléares avant le début du X<sup>e</sup> siècle. Disputée auparavant entre les flottes arabe et byzantine, la Méditerranée -occidentale en particulier- constitue plutôt, dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècle un vaste espace hostile où marchands et voyageurs ne songent plus guère à s'aventurer.

C'est dans ce contexte et dans cette aire occidentale que se développe une activité de piraterie, partie principalement des côtes d'al-Andalus, mais aussi sans doute de celles du Maghreb. Les conditions de son apparition sont obscures, mais le premier raid bien attesté dans les sources carolingiennes est celui de 798 contre les populations chrétiennes des Baléares, qui demandèrent alors du secours à Charlemagne. Les premières années du IX<sup>e</sup> siècle virent ces marins-pirates s'en prendre aux côtes et aux îles italiennes. Seules les sources carolingiennes attestent cette activité, qui paraît avoir disparu pour quelques années après 814 ou 815, moment qui voit le départ de ces Andalous ou d'une bonne partie d'entre eux pour le bassin oriental de la Méditerranée, où ils s'emparèrent d'Alexandrie, puis de la Crète (827) dont ils firent la base de départ d'attaques contre les îles grecques. La même année 827 est entreprise l'occupation de la Sicile par les Ifriqiyens, et vers la même époque ou un peu plus tard les mentions d'attaques contre les côtes carolingiennes et les îles reprennent pour se développer avec vigueur durant le IX<sup>e</sup> siècle et une bonne partie du X<sup>e</sup>(11).

Parallèlement des bandes musulmanes, ifriqiyennes et andalouses, apparaissent dans le sud de l'Italie entre 834 et 839. D'abord mercenaires au service des petits pouvoirs politiques qui se partagent la région, elles se mettent rapidement à leur propre compte. Tarente est prise vers 840, et Bari en 841. On sait que cette dernière ville servit de capitale à un petit émirat musulman jusqu'à sa reprise par les Byzantins en 871. Ceux-ci réoccupèrent aussi Tarente en 880; mais les pillages et les déprédations subsistèrent en Calabre, en Campanie, en Italie centrale, où les grands monastères (le Mont Cassin, Farfa) furent attaqués et dépeuplés, alors que Rome avait été attaquée et pillée en partie dès 846.

En Provence les villes côtières furent aussi attaquées à plusieurs reprises, mais surtout vers 890 un groupe de Sarrasins s'installa à demeure dans la base de Fraxinetum (le Freinet), à l'est du massif des Maures. Ces Sarrasins ravagèrent le pays, et s'aventurèrent jusque dans les Alpes, où ils interceptèrent les caravanes de marchands et de pèlerins voyageant entre la Germanie et l'Italie jusqu'à ce que, après la capture de l'abbé de Cluny Saint Mayeul par une de leurs bandes, une réaction tardive de l'aristocratie provençale finisse par les chasser du Freinet en 972 ou 973(12).

On connaît mal le détail de ces déprédations, et l'on ne sait pas bien non plus quelle était l'organisation et souvent la provenance de ces bandes sarrasines dont le but principal paraît bien avoir été, plutôt que la piraterie sur une mer qui ne semble alors guère fréquentée, la capture d'esclaves dans les îles et sur les côtes, pour répondre à la forte demande de ce "produit" qui s'exerçait dans le monde musulman à la fin du VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècle. On a parfois évoqué des sortes de "républiques" de

(11) P. Guichard, "Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798-813)," *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983-1, pp. 55-76.

(12) L. Musset, *Les Invasions: Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Nouvelle Cléo, 1965, pp. 147-157 et 273-277.



marins-pirates (*baḥriyūn*), comme celle qui s'établit à la fin du IX<sup>e</sup> et au début du X<sup>e</sup> siècle dans la petite plaine côtière de Pechina-Almería, à la pointe sud-orientale de la péninsule ibérique. Par là semble avoir passé une part importante des trafics d'esclaves (ce qui expliquerait l'essor économique très rapide de la ville d'Almería au X<sup>e</sup> siècle)<sup>(13)</sup>.

### 6. La papauté et la défense de la Chrétienté contre les Sarrasins.

La Chrétienté, tout en prenant progressivement conscience de son unité en luttant contre les différents envahisseurs qui attaquent l'Europe occidentale au déclin de l'époque carolingienne, ne réagit longtemps que de façon dispersée et insuffisante aux attaques sarrasines. La partie méridionale de l'Europe occidentale connaît alors un morcellement politique accusé et des monarchies faibles (en Bourgogne et en Italie) ou des dominations post-carolingiennes peu cohérentes (en Aquitaine, en Languedoc, en Provence). C'est cependant alors qu'en prenant à plusieurs reprises l'initiative dans la lutte contre les bandes et les raids sarrasins, principal péril sur le versant méridional de la Chrétienté, la papauté en vint à sanctifier la guerre faite aux musulmans. Déjà, lors de l'invasion de la Gaule méridionale au VIII<sup>e</sup> siècle, elle s'était préoccupée de cette menace, en encourageant la résistance des Aquitains, puis des Francs: avant que le duc d'Aquitaine Eudes ne rencontre en 721 les Arabes devant Toulouse, le pape Grégoire II lui aurait envoyé des éponges utilisées pour l'autel pontifical. Elles auraient été partagées en menus morceaux et mangées par les guerriers. En 778 Adrien I<sup>er</sup> encourage Charlemagne à entreprendre l'expédition de Saragosse<sup>(14)</sup>.

Mais ce sont surtout les papes du IX<sup>e</sup> siècle qui ont commencé à faire de la lutte contre les Sarrasins une guerre sainte. Léon IV (847-848) fait appel aux Francs et pour la première fois promet explicitement le paradis à ceux qui viendraient à mourir au combat pour "la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des chrétiens". Jean VIII (872-882) consacre aussi une bonne part de son activité à inciter les chrétiens à la lutte contre les musulmans, et affirme que "ceux qui, avec piété, tombent en combattant dans une guerre de la religion catholique recevront le repos de la vie éternelle". Nicolas I<sup>er</sup> (858-867) apaise les scrupules de certains chrétiens en les assurant que si une guerre est juste, il est licite de s'y livrer pendant les fêtes religieuses<sup>(15)</sup>.

Le danger sarrasin finit cependant par s'atténuer, du fait tant des résistances chrétiennes que de facteurs internes à l'Islam. On a vu que le pouvoir byzantin avait été rétabli en Italie méridionale avant la fin du IX<sup>e</sup> siècle. En 916, le pape Jean X

(13) E. Levi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, *La conquête et l'émirat hispano-umayyade (710-912)*, Paris, 1950, pp. 348-356.

(14) M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes*, p. 112; P. Guichard, "Les débuts de la piraterie andalouse", p. 39 et n. 31

(15) J. Flori, *La première croisade: l'Occident chrétien contre l'Islam*, Paris, 1992, pp. 127-131.

organise une coalition qui vient à bout de la base permanente que les musulmans avaient établie sur le Liri, et l'on a vu que les Provençaux chassaient les Sarrasins de *Fraxinetum* en 972-973. Les attaques sarrasines contre les côtes chrétiennes ne cessèrent sans doute pas, mais à la fin du X<sup>e</sup> siècle le moment le plus critique est passé et il n'y a plus d'établissements musulmans sur les littoraux chrétiens de la Gaule et de l'Italie.

### 7. Les dernières attaques musulmanes sur terre à la fin du X<sup>e</sup> et au début du XI<sup>e</sup> siècle.

Mais si le péril que représentait en Méditerranée occidentale la piraterie sarrasine s'est sensiblement atténué, l'activité de *jihād* sur terre des pouvoirs qui dominent l'Occident musulman est au contraire en recrudescence à la fin du X<sup>e</sup> siècle. En Espagne le *hājib* amiride al-Mansūr (vers 980-1002) porte la puissance du califat de Cordoue -proclamé par l'Omeyyade <sup>c</sup>Abd al-Rahmān III en 929- à son apogée, et les royaumes chrétiens du Nord de la péninsule sont exposés à des expéditions militaires dévastatrices lancées pratiquement chaque année contre l'un ou l'autre d'entre eux. Les deux actions les plus spectaculaires sont le sac de Barcelone en 985 et celui de Saint Jacques de Compostelle en 997<sup>(16)</sup>.

La situation intérieure de la Sicile musulmane n'est pas très bien connue, mais les chefs kalbites qui la dirigent pour le compte du puissant califat fatimide, établi à Kairouan de 910 à 972, puis au Caire après cette seconde date, déploient aussi une grande activité militaire en Italie méridionale: raids navals sur les côtes et expéditions en Calabre et en Pouille. En 977-978, les musulmans attaquent Otrante et Tarente, et s'emparent de la position fortifiée de Sant'Agata près de Reggio, menaçant sérieusement les territoires byzantins et au delà les duchés lombards. Les forces musulmanes en Calabre, composées de Siciliens renforcés sans doute par des volontaires du *jihād* venus d'Egypte et d'Afrique sont assez puissantes pour infliger en 982 une grave défaite à l'empereur Otton II et à la forte armée qu'il avait amenée avec l'espoir d'imposer son autorité en Italie méridionale (bataille du Cap Colonne, qui voit la mort au combat de l'émir kalbite de Sicile Abū l-Qāsim). L'un de ses successeurs, al-Akḥal, qui règne de 1019 à 1036, se signale encore par son activité de *jihād* dans le sud de la péninsule, mais après sa chute la situation politique de l'île se dégrade rapidement, le pouvoir s'éparpillant entre plusieurs centres rivaux<sup>(17)</sup>.

Cette activité de guerre sainte offensive à l'ouest est à mettre en parallèle avec celle des Hamdanides d'Alep et Mossoul, qui sous l'émir *Sayf ad-Dawla* (944-967) résistent victorieusement à la pression byzantine, et surtout avec celle des

(16) E. Levi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, II: *Le califat umayyade de Cordoue (912-1031)*, Paris, 1950, pp. 233-246.

(17) A. Guillou, F. Burgarella et al., *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Turin, UTET, 1983, pp. 412-416; G. Gay, *L'Italia meridionale e l'impero bizantino dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)*, Bologne, 1978 (ristampa dell'edizione di Firenze, 1917), pp. 304 sqq.

Ghaznévides d'Afghanistan qui conquièrent le nord de l'Inde sous le sultan Mahmûd, entre 997 et 1030. On peut probablement rattacher à ces derniers feux du dynamisme expansionniste de l'Islam la tentative de conquête de la Sardaigne par le prince esclavon de Denia Mujâhid en 1015-1016. Il est l'un des premiers chefs politiques d'al-Andalus à avoir constitué à partir de 1010 une "taïfa" au détriment du pouvoir cordouan en crise. Il contrôle les Baléares, et s'appuie vraisemblablement sur des éléments de la flotte encore puissante qu'avait constituée le califat de Cordoue<sup>(18)</sup>. Mais à ce moment l'équilibre des forces est en train de s'inverser rapidement au détriment de l'Islam. A Cordoue et en al-Andalus se déroule la grave crise politique des années 1009-1031, qui aboutit à la disparition du califat de Cordoue et au partage de l'Espagne musulmane entre les royaumes de taïfas, pouvoirs désormais trop divisés pour poursuivre des entreprises de ce genre, alors même que commencent à devenir évidentes les preuves d'un lent renforcement des sociétés et des pouvoirs de l'Europe occidentale.

#### 8. Les contacts culturels, humains et commerciaux.

La connaissance que l'on peut avoir de la religion et de la civilisation musulmanes dans la Chrétienté occidentale reste, durant ces siècles de prédominance de l'Islam, qui représente un danger réel aux marges méridionales de l'Europe occidentale, extrêmement sommaire et superficielle, en dépit des quelques contacts diplomatiques entretenus de loin en loin avec les pouvoirs musulmans. Ainsi la visite de l'abbé lorrain Jean de Gorze, venu à Cordoue comme envoyé du roi de Germanie et futur empereur Otton Ier en 953, et l'envoi au même Otton, par le calife ʿAbd ar-Rahmān III, de l'évêque mozarabe Recemund (auquel Liutprand dédie l'*Antapodosis*). En dépit de ces échanges ponctuels, la connaissance des réalités politiques semble très confuse: ainsi la comtesse Berthe de Toscane fille du roi carolingien Lothaire et "reine des Francs", écrit-elle en 906 au calife de Bagdad ar-Muktafî en lui disant qu'elle n'a appris que tout récemment, par un eunuque musulman capturé sur un navire ifriqiyen, qu'il existait en Orient un souverain supérieur à l'émir aghlabide de Kairouan, avec lequel elle dit entretenir des rapports amicaux<sup>(19)</sup>.

Les contacts culturels entre monde musulman et monde chrétien sont sans doute encore plus rares. Ce n'est guère qu'aux extrémités hispanique et italienne de la Chrétienté, en contact constant avec l'Islam, que l'on a le témoignage de bribes de connaissances d'origine islamique passées en territoire chrétien. On sait que lorsque le prêtre mozarabe Euloge, futur martyr de Cordoue, fit vers 848 un voyage dans l'Espagne chrétienne, il accorda un grand crédit à un manuscrit de controverse antimusulmane qu'il trouva dans la bibliothèque du monastère navarrais de Leyre. Cet

(18) M.J. Rubiera Mata, *La taïfa de Denia*, Alicante, 1985, pp. 61-71.

(19) G. Levi Della Vida, "La corrispondenza di Berta di Toscana coll califfo Muktafî", *Rivista Storica Italiana*, 66, 1954, pp. 21-38; C. G. Mor, "Intorno a una lettera di Berta di Toscana al califfo di Bagdad", *Archivio Storico Italiano*, 112, 1954, pp. 299-312.

épisode est aussi significatif de l'étonnante ignorance de l'Islam dans laquelle se maintenaient les mozarabes qui vivaient sous sa domination, que du fait que l'on s'était au moins soucié, dans ce monastère, de se procurer des informations -dont l'origine est obscure- au sujet de la religion ennemie<sup>(20)</sup>.

L'art dit "mozarabe" qui se développe dans l'Espagne du Nord au X<sup>e</sup> siècle naît aussi du contact de l'Europe chrétienne avec l'Islam, mais d'une façon tout à fait particulière, chez les mozarabes, culturellement arabisés, qui sont venus depuis le siècle précédent se réfugier dans les royaumes chrétiens du Nord, et surtout dans l'ensemble castellano-léonais. C'est dans l'architecture de leurs églises que l'on retrouve le plus de réminiscences de l'art cordouan: voûtes nervées et arcs outrepassés, qui ne sont d'ailleurs peut-être qu'un emprunt de l'art musulman à une forme déjà répandue dans l'art wisigothique, mais avec laquelle l'art asturien avait curieusement rompu, et que les Mozarabes réimplantent dans le Nord chrétien. Mais le fruit le plus remarquable de cet art né du contact des civilisations est une magnifique série de manuscrits enluminés -Bibles et Beatus- d'une puissante originalité. Si ces peintures ne dérivent pas directement des manuscrits musulmans, qui à cette époque ne sont pas illustrés, des éléments de décor (palmettes, arcs outrepassés) viennent bien du domaine musulman, et l'esthétique générale n'a guère de rapports avec celle de l'Occident chrétien à cette époque<sup>(21)</sup>.

C'est encore, à la lisière du monde musulman, dans les centres religieux catalans de Vich et probablement de Ripoll, que le moine français Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II, vint étudier en 967-970, et acquit une formation mathématique d'un niveau très supérieur à celui de la plupart de ses contemporains en utilisant les premières traductions latines d'ouvrages arabes, qui durent se faire en Espagne vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>(22)</sup>.

Nous sommes cependant, concernant les échanges humains entre l'Europe occidentale et l'Islam dans le haut Moyen Age, tributaires de sources squelettiques, dont la rareté peut dissimuler des mouvements en réalité plus fréquents. On sait par exemple que sous Charles le Chauve (858), deux moines de Saint Germain des Prés à la recherche des reliques de Saint Vincent partirent, non sans grandes difficultés et contre-temps il est vrai, atteindre Cordoue, d'où ils ramenèrent trois corps de martyrs récemment exécutés dans le cadre du mouvement dit "des martyrs de Cordoue". On sait aussi que Saint Euloge fit, au milieu du même IX<sup>e</sup> siècle, son voyage dans l'Espagne chrétienne, après avoir tenté vainement de gagner l'Europe occidentale pour y retrouver deux de ses frères dont sa famille était sans nouvelles, et dont on nous dit qu'ils faisaient du commerce entre l'Espagne musulmane et la Germanie. Là encore, l'information évoque à la fois l'existence de relations commerciales

(20) D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1984, pp. 126-127.

(21) J. Fontaine, *L'art mozarabe*, La Pierre-qui-vire, Zodiaque, 1997.

(22) Ph. Wolff, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, 1971, pp. 137-152.

relativement suivies (d'autant plus qu'Euloge rencontra à Saragosse des marchands venant de Germanie qui lui dirent avoir vu ses frères à Mayence), et les difficultés de celles-ci, puisque c'est la situation politique et militaire troublée de la Catalogne chrétienne qui obligea finalement Euloge à ne pas dépasser les Pyrénées<sup>(23)</sup>.

Jusque vers la fin du X<sup>e</sup> siècle, ces relations pacifiques, surtout commerciales, entre l'Europe occidentale et l'Islam eurent pour agents privilégiés des groupes relativement marginaux aussi bien géographiquement que socialement, mozarabes peut-être, marchands "grecs" d'Italie méridionale et surtout commerçants Juifs. On rappellera en particulier l'existence des mystérieux marchands "Rhadanites", juifs parlant la langue des Francs (et dont l'implantation fixe devait donc être en Occident), dont le géographe Ibn Khurdadbeh, vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, décrit les trafics et les itinéraires d'un bout à l'autre du monde méditerranéen. D'autres sources, carolingiennes en particulier, confirment l'importance relative de ce commerce entre la chrétienté occidentale et l'Orient musulman, commerce qui semble avoir porté sur quelques produits de valeur comme les fourrures et les armes, mais surtout sur les esclaves blancs venus d'Europe, ces *saqāliba* recherchés aussi par les pirates sarrasins, dont la demande était très forte dans les capitales occidentales et orientales de l'Islam aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. Ce commerce des esclaves d'Occident en Orient donne lieu à un transit bien attesté, par l'Espagne et par l'Italie. Ainsi lorsque le moine Bernard, allant en Terre Sainte en 870, passa par Tarente alors sous la domination des musulmans, il y vit six navires, chargés de 9000 esclaves, en partance pour Alexandrie, Tripoli et l'Afrique. Mais dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ces exportations d'esclaves blancs par des marchands originaires très probablement des villes anciennement byzantines d'Italie (Amalfi, Venise) sont attestées dans l'Europe méridionale. Les références à ce commerce sont suffisamment nombreuses dans les sources occidentales et arabes des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles pour ne pas laisser de doutes sur son existence. Dans la Barcelone du haut Moyen Age, antérieurement au milieu du IX<sup>e</sup> siècle et depuis une date inconnue, la zone portuaire, à quelques kilomètres au sud de la ville, se trouvait établie en un lieu significativement appelé *mons judaicus* (le mont des Juifs, l'actuel Montjuich), ce qui suggère une étape sur un itinéraire fréquenté principalement par les marchands juifs<sup>(24)</sup>.

Le monde développé qu'était alors l'Islam exerça-t-il sur l'Europe chrétienne une influence plus diffuse qu'il n'est possible de le saisir à travers des sources aussi discontinues et lacunaires? Des historiens ont émis à cet égard des hypothèses parfois contradictoires, qu'il est commode de situer dans le cadre de la "polémique" suscitée par les idées d'Henri Pirenne, auxquelles s'opposèrent un peu plus tard celles de Maurice Lombard.

---

(23) F. J. Simonet, *Historia de los mozarabes de España*, Madrid, 1903 (réimpression Amsterdam, 1967), pp. 477-480 et 383-384.

(24) R. Doehaerd, *Le haut Moyen Age occidental. Economies et sociétés*, Paris, "Nouvelle Clío", 1971, pp. 254-255, 280 et *passim*; P. Bonnassie, *La Catalogne*.

Le premier soutenait que la conquête musulmane, en fermant la Méditerranée aux Francs, avait coupé le royaume mérovingien de ses attaches et relations orientales et méridionales, et l'avait obligé à s'organiser en un empire continental, tourné désormais vers les mers septentrionales. Le second pensait au contraire qu'en constituant un puissant espace de développement et de circulation monétaire aux frontières méridionales de l'Europe, les musulmans avaient stimulé l'essor économique d'une chrétienté occidentale exangue. Ces grandes hypothèses historiques ne sont plus qu'évoquées pour mémoire dans les manuels d'histoire. La plupart des historiens ont en effet renoncé à rechercher une cause unique ou dominante d'ordre militaire ou économique à la mise en place de structures socio-économiques nouvelles et à l'essor corrélatif de l'Europe qui se produit aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles.

On peut admettre cependant, à l'inverse de ce que pensait Pirenne, que les échanges intra-méditerranéens se trouvaient réduits à un point très bas à l'époque de l'expansion de l'Islam. Cela ressort nettement de l'étude de Hodges et Whitehouse publiée en 1983, intitulée *Mohammed, Charlemagne, and the origins of Europe*, qui tient compte des progrès des recherches archéologiques au cours des décennies précédentes. Les auteurs y appuient plutôt les thèses de l'historien scandinave Sture Bolin, qui pensait que la production et la circulation de monnaie d'argent musulmane jusque dans le nord de l'Europe, au début de l'époque abbasside, avaient influencé la "renaissance carolingienne" et son monométallisme argent. Mais ces connexions ne semblent pas avoir duré au delà des premières décennies du IX<sup>e</sup> siècle. Après 820, peut-être en liaison avec une dégradation du commerce abbasside avec l'Europe septentrionale due à la progressive désorganisation du système politique, ce flux d'argent se tarit alors même que l'empire carolingien tend de son côté à s'affaiblir et à se fragmenter<sup>(25)</sup>.

## II. L'ESSOR DE L'EUROPE ET L'AFFRONTEMENT AVEC L'ISLAM.

### 1. L'"Or musulman" et la croissance de l'Occident.

Il paraît au total bien difficile d'évaluer le rôle des échanges économiques et monétaires avec le monde musulman dans l'évolution de l'économie européenne à la fin du haut Moyen Age et au début du Moyen Age central. Au X<sup>e</sup> siècle, la preuve tangible de l'existence d'échanges sur les marges de l'Europe post-carolingienne est donnée par les *mancus* ou dinars arabes qui circulent en Italie méridionale, et la fin du même siècle dans les zones les plus évoluées économiquement de l'Espagne chrétienne. Pierre Bonnassie a remarquablement éclairé l'exemple de la Catalogne, où

---

(25) H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1935 (plus. rééd. et trad.); M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, 1971, et *Monnaie et histoire d'Alexandre à Mahomet*, Paris-La Haye, 1971; R. Hodges et D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe*, Londres, 1983.

il est clair que l'afflux d'"or musulman" est venu dès la fin du X<sup>e</sup> siècle et pendant tout le XI<sup>e</sup> remédier à la pénurie de monnaie argent locale et stimuler la croissance d'une économie en expansion<sup>(26)</sup>.

Mais le cas catalan paraît exceptionnel, et de toute façon, même pour la Catalogne, on cerne mal la cause exacte de ces "entrées d'or", qui ne semblent pas dues en première analyse au développement des activités commerciales. P. Bonnassie pense plutôt que ces dinars représentent les gains des mercenaires catalans employés dans l'armée du califat de Cordoue, mais si cette hypothèse est envisageable, rien ne l'étaye documentairement. En Italie méridionale, l'or musulman, qui circule plus précocement, au moins depuis le début du X<sup>e</sup> siècle, est associé à de l'or byzantin et il n'est pas plus facile de déterminer les causes de son introduction, encore qu'un solde positif des échanges avec l'Islam, du fait de l'activité des cités marchandes, paraisse plus vraisemblable que pour la Catalogne. Dans les deux régions, on frappe au XI<sup>e</sup> siècle des monnaies locales à l'imitation des pièces importées, qu'il s'agisse des "tarins" d'or de Salerne et d'Amalfi, identiques aux quarts de dinars siciliens, ou des pièces chrétiennes à l'image du dinar qu'émettent au XI<sup>e</sup> siècle les comtes de Barcelone.

## 2. Les "noyaux de Reconquête" dans l'Espagne du nord et l'idéal de restauration de l'Hispania.

On peut rappeler d'abord que l'étape très importante de l'évolution historique des rapports entre l'Europe et l'Islam que représentent les croisades, s'est lentement préparée durant des décennies, voire des siècles, avant de prendre la forme des grandes expéditions de Terre Sainte déclenchées par l'appel d'Urbain II en 1095. C'est dans l'Espagne de la Reconquête que l'on perçoit d'abord les effets territoriaux du dynamisme de la Chrétienté face à un monde musulman qui au contraire semble en voie de sclérose et d'affaiblissement. Le fait majeur qui a préparé le renversement du rapport des forces a été ici le lent repeuplement des vastes étendues quasi-dépeuplées qui séparaient, comme on l'a vu, les royaumes chrétiens du Nord de l'émirat, puis du califat omeyyade de Cordoue. Ce repeuplement n'aurait lui-même pu avoir lieu sans un vigoureux essor démographique qui se rattache à la tendance générale de l'Occident chrétien des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. Mais il se combine en Espagne avec un fait spécifique à la chrétienté ibérique, l'"esprit de Reconquête"<sup>(27)</sup>.

La résistance des chrétiens du nord de la péninsule, peut-être née initialement de la conjoncture historique plus que d'une perspective claire d'opposition politique

(26) P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle: croissance et mutations d'une société*, t. I, Toulouse, 1975, pp. 372-381.

(27) S. De Moxo, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, 1979; J.F. Powers, *A society organized for war: the iberian municipal militias in the central Middle Ages (100-1284)*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988; J.A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, 2e éd., Madrid, 1964, pp. 249 sqq.; M. Defourneaux, *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949.

et religieuse à l'islam, avait rapidement pris dans le royaume d'Oviedo une forme idéologique originale, celle d'un catholicisme autonome fortement trinitaire qui s'était séparé administrativement du christianisme mozarabe du reste de la péninsule à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque où le métropolitain de Tolède Elipand, peut être dans un esprit de conciliation avec l'islam, s'était rallié à l'hérésie adoptionniste<sup>(28)</sup>. A la même époque, et dans le même contexte de rupture avec les influences méridionales, était rédigé le fameux *Commentaire de l'Apocalypse* du moine Beatus de Liébana, dont l'extraordinaire succès allait centrer ce christianisme septentrional sur un message eschatologique "qui donnait, aux opprimés des espoirs de victoire éternelle sur l'opresseur, et de cataclysmes effroyables contre les impies"<sup>(29)</sup>. Un peu plus tard, au début du IX<sup>e</sup> siècle on avait découvert à Compostelle un corps que l'on avait cru être celui de l'apôtre saint Jacques, dont la tradition voulait qu'il ait évangélisé l'Espagne, et son tombeau était devenu un lieu de culte dont la réputation avait rapidement dépassé les limites de la péninsule. Dans ce contexte, les rois d'Oviedo, à partir surtout du règne d'Alphonse II "le Chaste" (791-842), avaient développé par ailleurs un programme "néo-gothiciste" qui les posait en héritiers de la monarchie wisigothique.

Cette ambition restauratrice de l'"ordre des Goths" accompagne au IX<sup>e</sup> siècle l'avancée du repeuplement sur les terres quasi désertes du bassin du Duero: en même temps qu'une population se réinstalle dans les ruines des anciennes cités romano-wisigothiques, on rétablit en effet dans leur dignité primitive les sièges épiscopaux abandonnés à la suite de la conquête musulmane, comme Astorga, León, Zamora, Viseo, Tuy, etc. Les chroniques de l'époque d'Alphonse III "le Grand" (866-910), sous lequel s'accomplit le transfert de la capitale d'Oviedo à León, exaltent déjà nettement un idéal que l'on peut considérer comme "reconquérant". Mais la puissance et l'éclat du califat de Cordoue empêchent cependant cet idéal offensif de se concrétiser véritablement au X<sup>e</sup> siècle. La frontière de l'Espagne musulmane se trouve au contraire, dans le dernier quart du X<sup>e</sup> siècle, repoussée sensiblement vers le nord, approximativement sur la ligne du Duero que le repeuplement avait pourtant déjà dépassé au début du siècle, et certaines régions redevenues chrétiennes à l'époque de l'émirat de Cordoue retombent alors sous l'autorité musulmane (ainsi Coïmbra et Viseu, dans le nord de l'actuel Portugal).

Bien que la politique agressive des *hājib-s* <sup>c</sup>āmirides ait paru un moment anéantir leurs espérances, il semble cependant que les chrétiens des "noyaux de Reconquête" n'aient pas cessé de considérer les territoires musulmans comme destinés à être réoccupés un jour ou l'autre. L'un des cas les plus significatifs est sans doute celui de Tarragone. Située sur la côte à mi-chemin entre la place musulmane de Tortosa, près de l'embouchure de l'Ebre, et la capitale chrétienne de Barcelone, dans

(28) R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España, II-1<sup>o</sup>: La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1979, pp. 77-78.

(29) H. Stierlin, *Le Livre de Feu: l'Apocalypse et l'art mozarabe*, Paris, 1978, p. 68.



la zone de *no man's land* qui séparait les Chrétiens des Musulmans, cette importante cité, qui avait eu le rang de métropole à l'époque wisigothique, était restée pratiquement déserte durant les trois siècles qui avaient suivi la conquête musulmane de la péninsule. La documentation catalane, relativement abondante, montre cependant que l'espoir d'une réoccupation chrétienne du lieu fut entretenu à Barcelone durant tout le Moyen Age, et que l'on formula à plusieurs reprises (en 886-889, en 971, en 1050) des projets dans ce sens.

En 1058 dans l'acte de consécration de la nouvelle cathédrale de Barcelone, reconstruite à la suite de sa destruction lors des attaques musulmanes de 985-1003, s'exprime déjà nettement un idéal de "Reconquête": selon Lawrence McCrack, "la rhétorique de ce document est intéressante en ce qu'elle invoque le concept de guerre sainte, en se référant aux efforts de reconquête entrepris par le comte", et on y constate "une fusion de l'idéologie de restauration avec l'idée de Reconquête justifiée par l'intervention divine"<sup>(30)</sup>. Tarragone ne devait être en fait réoccupée et restaurée qu'au XII<sup>e</sup> siècle, mais l'ambition de son intégration à l'ensemble politique des comtés catalans et de sa restitution au culte chrétien n'avait cessé depuis le haut Moyen Age d'être entretenu par le pouvoir comtal aussi bien que par les milieux cléricaux.

De la même façon, quoique moins bien éclairés par les textes, les autres pouvoirs chrétiens péninsulaires envisagent leur extension vers le sud aux dépens de l'Islam, et commencent très tôt à agir en fonction de cet objectif. On sait par exemple que les Aragonais, enfermés dans leurs vallées pyrénéennes, bataillèrent pendant tout le XI<sup>e</sup> siècle pour faire sauter les verrous musulmans qui leur barraient l'accès à la vallée de l'Ebre. Il suffira pour en témoigner de rappeler la mort du roi Ramire Ier en 1063 au siège de la place musulmane de Graus. Dans le royaume castellano-léonais, les premières avancées territoriales significatives ont lieu entre 1057 (reprise de Lamego et Viseu) et 1064 (Coïmbra) sous le roi Ferdinand Ier. On notera que la prise de Coïmbra a été précédée en 1063 par un grand pèlerinage royal à Compostelle, destiné à demander l'aide de Saint Jacques, ce qui marque bien le caractère de guerre sainte de la lutte contre les musulmans<sup>(31)</sup>.

### 3. L'intervention de la papauté et des Clunisiens.

Dans les mêmes années, on assiste aux premiers événements qui marquent l'intervention directe de la papauté dans la lutte contre les musulmans en Espagne aussi bien qu'en Sicile. Le lien avec la réforme de l'Eglise engagée depuis le milieu du siècle par les papes est incontestable: on s'achemine vers l'idée d'une suprématie pontificale s'imposant à tous les pouvoirs laïcs de l'Europe latine, et leur offrant des

(30) L.J. McCrack, "La restauración eclesiástica y reconquista en la Cataluña del siglo XI: Ramón Berenguer I y la sede de Tarragona", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 49-50, 1976-1977, pp. 5-35.

(31) L.G. De Valdeavellano, *Historia de España, I: De los orígenes a la baja Edad Media*, segunda parte, 5a ed., Madrid, 1973. pp. 289-290.

objectifs liés à l'expansion de la chrétienté. Sur les marches nordiques et slaves de l'empire romain-germanique la persuasion des païens par des missionnaires avait largement accompagné la progression par des moyens militaires quand elle n'avait pas agi seule. Par ailleurs c'était le pouvoir impérial qui avait eu l'initiative. Sur le versant méridional de la chrétienté, en Italie où les empereurs ottoniens n'avaient connu que des échecs, et en Espagne qui ne faisait pas partie de l'empire, le seul fédérateur possible des actions chrétiennes était le pouvoir pontifical, et ce en plein accord avec les idées théocratiques qui inspiraient alors sa politique.

C'est en 1059 qu'en consolidant sa nouvelle alliance avec les Normands alors en pleine expansion dans l'Italie méridionale, le pape Nicolas II leur donnait implicitement mission de conquérir la Sicile sur les musulmans. Robert Guiscard, reconnu comme "futur duc de Sicile", entrait dans la vassalité du Saint Sièges, exemple qui sera suivi par d'autres seigneurs et souverains méridionaux, en particulier les rois d'Aragon. En 1063, en effet, à la mort au siège de la place musulmane de Graus de Ramire Ier, dont le fils, Sanche Ramirez, est mineur, la papauté (Nicolas II) prend en tutelle le royaume aragonais, et décide l'envoi d'une grande expédition chrétienne destinée à aider les Aragonais à lutter contre les musulmans sur leur frontière méridionale: c'est la célèbre "croisade" française de 1064 qui vient s'emparer de la place frontalière musulmane de Barbastro. Le résultat de l'expédition était assez mince, et la ville fut reprise l'année suivante par l'émir de Saragosse al-Muqtadir, mais il s'agissait là de la première initiative de ce genre, pour laquelle, renouant avec des pratiques déjà utilisées dans la lutte contre les Sarrasins au IX<sup>e</sup> et au X<sup>e</sup> siècles des récompenses spirituelles furent promises au combattants (le pape lève leur pénitence et leur accorde la rémission de leurs péchés). Le pape envoya aussi sa bannière (*vexillum Sancti Petri*) aux chefs de l'expédition, comme il le fit la même année au profit des Normands qui venaient de remporter en Sicile la grande victoire de Cerami (cependant ce geste semble lié davantage à l'appui de la papauté à un pouvoir politique qu'à la lutte contre l'Islam: deux ans plus tard, le même insigne est envoyé au duc normand Guillaume qui conquiert l'Angleterre, et dans lequel la papauté veut voir un vassal du Saint Sièges)<sup>(32)</sup>.

Dans ces développements de la politique pontificale aussi bien que dans son action réformatrice, il faut faire une place importante au soutien accordé à la papauté par l'ordre clunisien. Celui-ci est étroitement associé à la diffusion des idées de Paix et de Trêve de Dieu et à l'effort d'encadrement de la chevalerie par l'Eglise. Il a été sollicité par les souverains espagnols pour implanter la réforme du clergé et des institutions religieuses dans les Etats chrétiens du nord de la péninsule, et use de son influence sur les chevaliers français pour les inciter à participer à la lutte contre les musulmans dans ce pays. Le chroniqueur clunisien Raoul Glaber énonce vers 1030

(32) A. Fliche, *La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne (1057-1128)*, vol. 8 de L'"Histoire de L'Eglise", Paris, 1940, pp. 49-53; M. Defourneaux, *Les Français en Espagne*, pp. 132-135.

l'idée que les combattants tués dans la lutte contre les païens sont des martyrs. Il explique qu'en Espagne les moines eux-mêmes sont contraints de prendre les armes pour se défendre contre les attaques musulmanes, et que c'est là un comportement légitime puisqu'ils protègent ainsi les biens d'Eglise et les édifices sacrés, mais il souhaite que des laïcs puissent les seconder ou les remplacer<sup>(33)</sup>.

#### 4. L'expansion chrétienne en Méditerranée occidentale au XI<sup>e</sup> siècle.

Nulle part peut-être le renversement de l'équilibre des forces entre l'Islam et la Chrétienté n'apparaît aussi précocement et rapidement que dans les rapports entre les villes italiennes et les musulmans. Jusqu'à la fin du X<sup>e</sup> siècle, les centres économiques les plus actifs sont les anciennes cités byzantines, dont la principale est Amalfi, et qui sont soucieuses avant tout de sauvegarder les relations pacifiques qu'elles entretiennent avec l'Orient byzantin et musulman, dont elles tirent les plus grands profits. Mais l'atmosphère change radicalement lorsque commencent à s'affirmer les centres plus septentrionaux de Pise et de Gênes, mieux insérés dans l'Occident féodal en train de se construire. Sous la menace d'incursions musulmanes par mer jusque dans les premières années du XI<sup>e</sup> siècle, les villes du nord adoptent à partir de cette époque une politique agressive: en 1004 les Vénitiens vainquent une flotte musulmane qui attaquait Bari, en 1005 les Pisans font un raid contre Reggio alors aux mains des musulmans<sup>(34)</sup>.

En 1015-1016, c'est avec l'encouragement de la papauté que Pise et Gênes obligent, on l'a vu, le prince musulman de Denia, Mujāhid, à évacuer la Sardaigne dont il avait cru pouvoir s'emparer. En 1034 a lieu le premier raid africain de Pise, une attaque contre la ville de Bône. En 1050, toujours à l'appel du pape, les marins des deux villes font une autre expédition en Sardaigne pour en chasser des pirates musulmans. En 1063 Pise tente une attaque de Palerme. En 1087, Pisans et Génois se voient accorder le *vexillum Sancti Petri* dans leur grande expédition contre Mahdiya, où régnait le Ziride Tamīm, et qui servait de base à de redoutables pirates. En 1092, soucieux de lier Pise à la politique pontificale, le pape Urbain II accorde à son évêque Daimbert, auquel l'unit une profonde amitié, juridiction archiépiscopale sur la Corse. La même année les flottes de Pise et de Gênes alliées aux souverains chrétiens d'Espagne attaquent (sans succès) la ville musulmane de Tortosa alors sous la domination du Cid. En 1094, le pape séjourne à Pise, et l'année suivante Daimbert, dont on connaît le rôle ultérieur dans la première croisade, accompagne le pape au concile de Clermont.

En Espagne, le roi de Castille Alphonse VI (1072-1109) obtient un succès majeur en occupant Tolède en 1085. A la frontière entre l'Aragon et le royaume de

---

(33) *L'An mille, œuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adémar de Chabannes...*, trad. E. Pognon, Paris, 1947, pp. 56, 75-76, 125.

(34) E. Eickhoff, *Seekrieg und seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin, 1966, pp. 375-380.

taifa de Saragosse, la progression chrétienne est lente mais continue durant la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, pour déboucher en 1096 sur la prise de la grande ville de Huesca, au moment même où s'ébranlait la première croisade.

### 5. Reconquête et croisade (extrême fin du XI<sup>e</sup>-début du XII<sup>e</sup> siècle).

La prédication de croisade de 1095 se situe donc dans la continuité de la politique méridionale de la papauté tout au long du XI<sup>e</sup> siècle. La lutte contre les musulmans dans la Thyrrénienne, en Sicile, en Espagne et jusque sur le littoral de l'Ifriqiya, a été comme une sorte de banc d'essai des institutions de croisade. Les chevaliers du Midi de la France et d'Italie auxquels il s'adressait en premier lieu étaient familiarisés avec la primauté politique du Saint Siège, dont plusieurs d'entre eux s'étaient, dans le cadre de la politique théocratique, déclarés les vassaux.

La croisade d'Orient allait cependant prendre une tonalité nouvelle, par rapport aux expéditions antérieurement effectuées avec l'appui ou même à l'initiative de la papauté, en raison de la charge religieuse et émotionnelle que représentait, pour les mentalités occidentales, le but qui lui était assigné: la délivrance du Saint Sépulcre. On a souvent insisté sur l'importance considérable du pèlerinage à Jérusalem pour les chrétiens latins du XI<sup>e</sup> siècle, et la croisade à cet égard ne faisait que proposer à la chrétienté occidentale un immense pèlerinage. C'est ainsi du moins que le projet fut interprété par les foules qui y adhérèrent<sup>(35)</sup>.

Mais la croisade ne faisait pas disparaître les autres fronts de lutte contre l'Islam. L'occupation de Tolède a provoqué l'intervention dans la péninsule des Almoravides, immédiatement victorieux des Castellans à Zallāqa/Sagrajas (1086). Les trois décennies qui suivent sont marquées par de durs combats dans le centre de la péninsule (en 1108 l'infant Sancho, seul héritier mâle de la couronne de Castille, est tué à la bataille d'Uclés). Dans ces régions, la progression d'Alphonse VI a été stoppée par l'intervention africaine, et le pouvoir almoravide s'emploie à étendre son autorité directe aux émirats musulmans de la péninsule.

Mais il n'en va pas de même à l'est, où se produisent deux événements importants: en premier lieu l'établissement à Valence du Cid, le célèbre chef militaire castillan passé au service des émirs de Saragosse, qui impose aux émirs musulmans de l'Andalus oriental et septentrional un protectorat politico-militaire (1087-1099)<sup>(36)</sup>. Les rapports du Cid avec les souverains chrétiens sont fluctuants, mais dans l'ensemble bons avec l'Aragon. Et c'est alors que ce dernier, mis à l'abri des attaques almoravides grâce à cette occupation temporaire de Valence et de la région orientale, peut débloquent les verrous pyrénéens et déboucher entre 1096 et 1118 sur la prise des grandes villes de Huesca et de Saragosse.

(35) P. Alphantery et A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 vol., Paris, 1954-1959.

(36) P. Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, t.I, Damas, 1990, pp. 65-79.

En même temps qu'elle tente de contrôler de loin les succès des croisés en Orient, la papauté continue à suivre attentivement la consolidation religieuse des avancées chrétiennes. En Sicile sans doute, une fois la conquête chrétienne achevée, elle ne peut conserver le contrôle des évêchés siciliens et dut reconnaître à Roger Guiscard un titre de légat apostolique qui faisait de lui le véritable maître de l'Eglise latine en Sicile. Dans la péninsule ibérique, en revanche, la "restauration" ecclésiastique effective ou espérée des évêchés de tradition wisigothique sur le front de reconquête entraînait à plusieurs reprises une intervention pontificale qui n'était pas sans articulation avec les politiques "pré-nationales" des monarchies chrétiennes. Du côté castellano-léonais, dans l'immédiat, ce rétablissement se fit tout naturellement au profit de Tolède, une fois la ville reconquise: en 1088 Urbain II reconnaît par la bulle *Cunctis sanctorum* la dignité archiépiscopale du siège restauré de Tolède, confié au clunisien français Bernard de Sédillac (ou de Sauvetat). Il l'élève même au rang primatial, ce qui ne manque pas de provoquer des incidents avec les autres sièges ayant eu à l'époque wisigothique le rang de métropole.

L'évêque Seniofred de Vich, en Catalogne, dont le siège avait hérité, par une bulle de 971, de la dignité archiépiscopale de Tarragone (mais sur les seuls comtés catalans), réagit contre l'octroi de la primatie à Tolède, et obtient d'Urbain II en 1089 une bulle adressée aux comtes, à l'aristocratie et aux évêques catalans et leur enjoignant de s'employer à la conquête de Tarragone. De façon très significative, ceux qui projetaient en signe de pénitence un pèlerinage à Jérusalem étaient invités à investir plutôt leurs efforts et leurs moyens dans cette entreprise, afin que la cité soit érigée "en muraille et rempart de la Chrétienté contre les Sarrasins". Le pape ajoutait qu'il leur promettait une indulgence équivalente à celle qu'ils auraient gagnée en se rendant aux Lieux Saints. Ainsi que le souligne Erdmann "l'idée qu'un pèlerinage était une oeuvre de pénitence méritoire procurant le pardon des péchés était courante chez les contemporains, mais Urbain II... cherchait à donner une utilité pratique à l'idée de pèlerinage et à le transformer en un instrument de l'expansion chrétienne"<sup>(37)</sup>.

Les mêmes exhortations furent réitérées les années suivantes, et surtout au moment même où se déroulait la première croisade, dans les années 1096-1099, le pape s'efforça de dissuader les Catalans de prendre part à l'expédition d'Orient et de les inciter à s'employer à la défense de Tarragone, en leur précisant qu'il "ne servirait à rien de libérer les chrétiens des Sarrasins en un lieu et de les livrer ailleurs à leur tyrannie et à leur oppression". Il ajoutait que sans aucun doute "quiconque tomberait dans cette campagne serait pardonné de tous ses péchés et gagnerait la vie éternelle". Il renvoya de même à Tolède l'archevêque Bernard qui était venu à Rome dans l'intention de rejoindre la croisade<sup>(38)</sup>.

(37) C. Erdmann, *The origin of the idea of crusade*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977, p. 316.

(38) R. García Villoslada, *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, pp. 306-315.

L'assimilation du combat contre les musulmans en Occident à la croisade d'Orient est encore bien soulignée dans un privilège accordé à Huesca en mai 1098 à l'occasion de la restauration de son siège épiscopal, après la prise de la ville par le roi d'Aragon en 1096: "De nos jours Dieu a allégé les souffrances des peuples chrétiens et permis à la foi de triompher. Grâce aux forces chrétiennes il a vaincu les Turcs en Asie et les Maures en Europe, et rendu au culte chrétien des cités autrefois célèbres"<sup>(39)</sup>.

### 6. La Chrétienté affrontée aux Almoravides et aux Seldjoukides.

Sans s'étendre sur le déroulement des croisades elles-mêmes, on peut rappeler quelques synchronismes par lesquels les événements d'Orient et ceux d'Occident se relient chronologiquement entre la fin du XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle. Par leur contemporanéité tout d'abord, la menace almoravide à l'Ouest et la menace seldjoukide à l'Est purent donner à la Chrétienté l'impression d'un mouvement concerté des forces de l'Islam. Au total, cependant, l'empire hispano-marocain des Almoravides s'avéra plus durable que celui qu'avaient édifié les Seldjoukides en Orient. Alors que les chrétiens d'Occident devaient combattre une vaste construction étatique sous les règnes de l'émir Yūsuf b. Tāshfīn (vers 1070-1106) et celui de son fils et successeur ʿAlī (1106-1143), ceux d'Orient n'avaient en face d'eux, après la mort du sultan Malik Shāh (1092) que des pouvoirs dont la division favorisa l'implantation, puis la consolidation, des Etats croisés, en dépit de l'échec des expéditions parties sur les traces de la première croisade à la nouvelle des succès que celle-ci avait remportés (1101). Tripoli n'est prise par les croisés qu'en 1109 (les Génois, dont l'aide navale a été décisive pour interdire l'arrivée de secours par mer y reçoivent un quartier de la ville et un château).

Dans les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle, de nombreux chevaliers français continuèrent à aller renforcer les chrétiens d'Espagne dans leur lutte contre les musulmans. La puissance almoravide s'affaiblit dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>(40)</sup>, mais la frontière évolua peu dans le secteur castillano-léonais, en partie du fait de la grande crise castillane qui suivit la mort d'Alphonse VI en 1109. L'avancée aragonaise put au contraire se poursuivre grâce à l'aide française et au dynamisme reconquérant du roi Alphonse le Batailleur. De ce côté, les Almoravides ne purent empêcher en 1118 la reconquête de Saragosse par ce dernier, assisté de forts contingents venus d'au delà des Pyrénées. Par l'occupation de Saragosse et par la grande victoire de Cutanda remportée quelque temps après sur une forte armée almoravide qui visait à regagner le terrain perdu dans la Marche Supérieure (1120), l'Aragon s'assura la domination de la vallée de l'Ebre, et se dotait d'une nouvelle capitale. Alors que l'avancée piétinait quelque peu sur la frontière catalane, la papauté accordait les privilèges de croisade à une grande expédition navale pisano-catalane

(39) C. Erdmann, *The origin of the idea of Crusade*, p. 319.

(40) M. Defoumeaux, *Les Français en Espagne*, pp. 150-165.

contre les Baléares, en 1114-1115. Les chrétiens détruisirent la dernière taifa andalouse qui y subsistait, et pillèrent les îles, mais ne les occupèrent pas durablement, laissant le pouvoir almoravide y restaurer ensuite le régime musulman<sup>(41)</sup>.

### 7. Revers en Orient et succès en Occident à l'époque de la seconde croisade

Edesse est prise temporairement par les atabegs zenguides d'Alep en 1144, puis définitivement en 1146. La principauté d'Antioche fut pour sa part sérieusement menacée. Ces événements graves provoquent en Europe la mise en mouvement de la seconde croisade, prêchée notamment par Saint Bernard (assemblée de Vézelay en mars 1146). Les troupes amenées par l'empereur Conrad III et le roi de France Louis VII subirent des pertes importantes en traversant l'Anatolie, puis allèrent inutilement assiéger Damas avant de quitter la Terre Sainte (1148). Les succès remportés sur les musulmans en Occident durant les mêmes années contrastent avec cet échec oriental. Alors que l'Aragon connaît à son tour une situation de crise après la mort d'Alphonse le Batailleur (1134), la Castille, sous Alphonse VII, revient à une attitude offensive (expéditions en Andalousie). Le régime almoravide, qui avait contenu tant bien que mal la pression chrétienne pendant un demi-siècle, s'affaiblit puis s'effondre, miné de l'intérieur par la révolte almohade. Dès 1145 les musulmans d'al-Andalus rejettent l'autorité almoravide qui ne subsistera qu'aux Baléares. Le morcellement politique que connaît alors l'Espagne musulmane permet aux chrétiens de remporter des succès importants: dès 1146 les Génois attaquent Minorque et le grand port d'Almería. En 1147 Alphonse-Henri de Portugal s'empare de Santarem et surtout de Lisbonne, avec l'aide d'une flotte de croisés anglais et flamands en route pour la Terre Sainte (l'évêque de Porto convainquit les croisés qu'il était aussi méritoire de combattre les musulmans en Espagne qu'en Terre Sainte)<sup>(42)</sup>. La même année, avec l'appui d'une flotte génoise et des Aragonais, Alphonse VII de Castille-León s'empare d'Almería (où les Castillans se maintiendront dix ans). L'année suivante, le souverain catalano-aragonais Raymond Béranger (IV de Barcelone), avec l'appui décisif de la même flotte génoise, s'empare de Tortosa. Un autre front d'avancée contre l'Islam a été ouvert par les rois normands de Sicile: ils se sont emparés de Djerba dès 1135, puis de Bougie (1136) et de la plupart des villes du littoral ifriqiyen (ils mettent fin à la dynastie ziride de Mahdiya en s'emparant de la ville en 1148 ou 1156?).

(41) M. Barcelo, "Expedicions militars i projectes d'atac contra les illes orientals d'al-Andalus (*al-jazâ'ir al-sharqiyya al-Andalus*) abans de la conquesta catalana (1929)", *Estudi General* (Miscel·lània commemorativa del desè aniversari del Col. Legi Universitari de Gerona (1969-70 - 1979-80), n° 1, vol. 1, 1981, pp. 99-107; G. Rossello Bordoy, *L'Islam a les illes balears*, Palma de Majorque, 1968, pp. 57-64.

(42) *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147): Narrações pelos Cruzados Osberno e Arnulfo, testemunhas presenciais do cerco*, texto latino e sua tradução para português pelo Dr José Augusto de Oliveira, 2<sup>e</sup> éd., Lisbonne, 1936, pp. 43-56.

La seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle correspond, en Orient aussi bien qu'en Occident musulman, à l'édification de deux grands empires unitaires. Celui des Almohades à l'Ouest s'étend au Maroc (prise de Marrakech en 1147), au Maghreb central (1151-1152) et oriental (1160) d'où les Normands sont chassés, et à l'Espagne, qui n'est entièrement dominée qu'en 1172. Celui d'Orient est l'oeuvre des successeurs de Zengui: son fils Nūr al-Dīn, atabeg d'Alep depuis 1146, a repris définitivement Edesse l'année même de son accession au pouvoir, contribué à l'échec de la deuxième croisade (1148), consolidé son autorité sur l'ensemble de la Syrie (1149-1154), fait reculer la domination franque en Terre Sainte, et pris le contrôle de l'Egypte par l'intermédiaire de son subordonné, le chef kurde Shirkuh (janvier 1169). Le neveu de Shirkuh et son successeur en Egypte après la mort de celui-ci en mars de la même année 1169, Ṣalāḥ ad-Dīn, achève l'oeuvre de Nūr ad-Dīn. Il occupe le Yémen en 1174 et, après la mort de Nūr ad-Dīn la même année, s'efforce d'asseoir son autorité sur la Syrie-Djéziré (1174-1186). En 1187, il remporte sur l'armée croisée la grande victoire de Hattin, qui lui permet de rendre à l'Islam Jérusalem.

C'est moins d'une dizaine d'années plus tard que se place la grande victoire almohade d'Alarcos, en Espagne (1196). Mais ni l'un ni l'autre de ces deux succès, éclatants en apparence et presque contemporains, ne consacre un triomphe définitif sur les chrétiens. Cela est évident en Espagne où la grande défaite musulmane de Las Navas de Tolosa en 1212 ruinera tout le bénéfice des succès du calife Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr. En Orient, l'action énergique d'un croisé nouveau-venu, le marquis piémontais Conrad de Montferrat, a empêché Saladin de prendre Tyr, et les secours apportés par la troisième croisade de Philippe Auguste et Richard Coeur de Lion ont permis l'occupation de Chypre sur les Byzantins et la reconquête d'Acre (1191). La même année, le roi anglais venge Hattin par la brillante victoire d'Arsof, et peut conclure avec Saladin une paix de compromis qui autorise les Chrétiens à venir en pèlerinage pacifique à Jérusalem (1192). Autour d'Acre, ce qui restait du royaume chrétien de Jérusalem allait encore subsister un siècle, continuant à attirer en Orient de notables mouvements de croisés, où se côtoient aventuriers intéressés et idéalistes. Les premiers dévient vers Constantinople la quatrième croisade (1204). Saint Louis fait incontestablement partie des seconds. Toute son action s'oriente vers la croisade, qui reste pour lui, à une époque où l'idéal de croisade n'était plus très vif en Occident, le pèlerinage au tombeau du Christ qu'elle était pour les croisés de la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Ce prince mystique dut cependant composer avec les réalités à tel point que, si la croisade le tint éloigné six ans de son royaume, il lui assigna par deux fois un objectif politico-militaire extérieur à la Terre Sainte (l'Egypte en 1248, l'Ifrīqiya en 1270) et s'abstint de venir à Jérusalem alors musulmane. Paradoxalement, c'est son contemporain l'empereur excommunié Frédéric II qui, en 1229, avait obtenu par la négociation une restitution temporaire de Jérusalem aux chrétiens.



### L'image déformée des musulmans en Occident.

La poétesse Saxonne Hrotsvitha, aux environs de l'an mille, est le premier auteur européen à présenter les musulmans comme rendant un culte à des idoles<sup>(43)</sup>; cette attitude sera reproduite par les auteurs des chansons de geste<sup>(44)</sup>; elle dénote évidemment une grande ignorance de la religion musulmane, ignorance qui caractérise le christianisme occidental du haut Moyen Age si on le compare avec les chrétientés orientales que leur contact plus immédiat avec l'Islam avait amené à rédiger très tôt des textes polémiques ou apologétiques prenant davantage en compte la réalité de la religion du Prophète. Au fait que toute la culture du haut Moyen Age latin reposait sur des auteurs antérieurs à l'expansion de l'Islam, on peut ajouter la rareté croissante des contacts intellectuels avec Byzance d'où aurait pu venir une meilleure connaissance des réalités orientales. D'ailleurs, les échos affaiblis des écrits antimusulmans dont on entrevoit l'existence aux frontières de l'Islam, en Orient aussi bien qu'en Espagne chrétienne ne pouvaient conduire à une vision objective. "Une chronique asturienne du IX<sup>e</sup> siècle, ouvre ainsi le récit des débuts de la reconquête par une description sommaire des origines de l'Islam qui reprend des thèmes anciens de la polémique antimusulmane: on y retrouve les accusations d'hérésie, de violence, et de luxure légalement justifiée pour satisfaire la *libido* du prophète"<sup>(45)</sup>. Sur la même frange hispanique de la chrétienté se diffuse aussi l'assimilation mozarabe de l'Islam et du Prophète à la bête de l'Apocalypse, c'est à dire à l'Antéchrist. Mais de même que les notions vagues et péjoratives que l'on pouvait avoir de l'Islam sur ces frontières ne s'est guère diffusée vers l'intérieur de la chrétienté, de même l'art "mozarabe", traduisant les préoccupations d'une chrétienté soumise à la menace constante de l'Islam, n'a guère franchi les Pyrénées.

Cette situation est encore celle qui prévaut à l'époque des premières croisades, qui amenèrent certains Occidentaux à s'inquiéter davantage de la foi de leurs adversaires. L'un des meilleurs témoins de ces préoccupations nouvelles est le chroniqueur Guibert de Nogent, qui écrivant vers 1104-1108 ses *Gesta Dei per Francos*, se plaint de n'avoir pu trouver que très peu d'informations sur le développement historique de l'Islam. En historien consciencieux et objectif, il tient cependant à signaler à ses lecteurs que, contrairement à une opinion répandue chez ses contemporains, les musulmans ne considèrent pas Mahomet comme un dieu, mais comme un homme juste par l'intermédiaire duquel les lois divines leur ont été communiquées. A côté de cette reconnaissance de l'essentiel du message muhammadien, Guibert de Nogent véhicule cependant de nombreux poncifs défavorables à l'Islam, dont on peut retrouver les antécédents dans les textes de

(43) B.J Kadar, *Crusade and Mission*, p. 10.

(44) Y. et Ch. Pellat, "L'idée de dieu chez les 'Sarrasins' des chansons de geste", in *Sudia Islamica*, 13, 1965, pp. 5-42; H. Grégoire, "Des dieux Cahu, Baratron, Tervagant et de maints autres dieux non moins extravagants" *Annuaire de philologie et d'histoire orientale et slave*, 7, 1939-1940, pp. 451-472.

(45) J. Flori, *La Première Croisade*, p. 187/

polémique espagnols ou orientaux. C'est au XI<sup>e</sup> siècle aussi qu'est écrite, probablement par Embricon de Mayence, une *Vie de Mahomet* très virulente, suivie de plusieurs autres au siècle suivant. L'un des vices les plus couramment imputé à l'Islam est la grande liberté sexuelle qu'il reconnaît aux hommes, et il est vrai qu'à cet égard la vie même de Mahomet, exactement connue, pouvait remplir d'horreur les chrétiens d'Occident au Moyen Âge. Mahomet, luxurieux et fornicateur, ne pouvait en aucune façon être un prophète authentique. La licence sexuelle -et homosexuelle- que, se fondant sur une morale effectivement bien moins rigoureuse à cet égard que la morale chrétienne, on prêtait à l'Islam est l'un des traits les plus souvent évoqués dans la littérature relative à l'Islam générée par les Croisades.

Plusieurs historiens du XII<sup>e</sup> siècle diffusent l'idée que l'Islam est un paganisme rendant un culte à des idoles. Ainsi Raoul de Caen, qui est allé en Orient avec Bohémond et Tancrede, chefs normands de la première croisade, n'en décrit pas moins la statue de Mahomet "toute resplendissante d'or" qui trônait dans le "Temple de Salomon", et que Tancrede détruisit de ses mains. Foucher de Chartres, chapelain de Baudouin de Boulogne, qui parle aussi à propos du culte que rendent les musulmans à une "idole fabriquée de leurs mains" répand la même affabulation, que l'on trouve aussi chez les chrétiens qui combattent les musulmans en Occident. Ainsi le document de 1097 par lequel le roi d'Aragon Pierre I<sup>er</sup>, en restaurant le siège épiscopal de Huesca au lendemain de la prise de la ville, transforme la grande mosquée de cette ville en cathédrale, fait-il référence au culte qui y était rendu "aux funestes images des démons et de l'immonde Mahomet" (*nefanda demonum spurcissimique Mahomat colebantur figmenta*)<sup>(46)</sup>.

Cet aveuglement, qu'il est difficile de croire totalement involontaire, à la réalité de la religion musulmane, conduit plusieurs historiens à considérer que ces textes sont en premier lieu des écrits d'une propagande antimusulmane qui ne se soucie aucunement de la véracité objective des affirmations qu'elle colporte, avant tout destinées à diaboliser l'adversaire. Il semble que certains chroniqueurs n'aient pas été tout à fait inconscients de la "manipulation" de la vérité historique à laquelle ils contribuaient en donnant de l'Islam une image "officielle" qui en faisait en quelque sorte l'"envers du christianisme". Ainsi une fois de plus Guibert de Nogent, qui écarte ses propres scrupules en affirmant que l'"on peut en toute quiétude parler mal de celui dont la malignité a toujours été au dessus de tout le mal que l'on pourrait en dire".

Pour Philippe Sénac, les Chansons de Geste furent "le moyen le plus sûr de répandre l'image du païen malfaisant dans les divers milieux de l'Occident chrétien", et en particulier dans le milieu aristocratique. L'Islam y est en effet représenté comme un polythéisme, formé d'un ensemble de pratiques idolâtres et barbares. Les musulmans rendent un culte à des divinités étranges et néfastes: Mahomet, Tervagan,

(46) A. Ubieto, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Saragosse, 1951, document n° 30.

Appolin dans la *Chanson de Roland*, Antéchrist, Astarut, Bagot, Bezébu dans la *Chanson de Guillaume*: tout un panthéon disparate dont les éléments sont empruntés à la fois au paganisme antique, à l'enfer tel que se le représentaient les chrétiens "conçu pour engendrer le mépris ou la haine, pour approfondir le fossé religieux. Mahomet lui-même est (sauf la rare exception du *Couronnement de Louis* qui l'accepte comme "profètes a Deu omnipotent") régulièrement présenté comme l'un des principaux dieux auxquels l'Islam rendrait un culte. Les Sarrasins eux-mêmes sont parfois monstrueux, qu'ils soient "noirs comme la poix", aient une taille gigantesque, ou portent "sur l'échine qu'ils ont au milieu du dos des soies tout comme les porcs"<sup>(47)</sup>.

Même si elle n'exclut pas la louange circonstancielle de tel Sarrasin valeureux, ni le rêve d'une mythique princesse sarrasine belle et mystérieuse, l'image d'un Islam idolatrique, voire diabolique, dont les croyances, les moeurs et les pratiques se situaient aux antipodes du christianisme occidental, continua à être véhiculée par la littérature épique jusqu'à une époque tardive. Le polythéisme absurdement attribué aux musulmans, par exemple, qui se limitait à une trinité Tervagan-Mahomet-Apollon, sans doute calquée sur la Trinité chrétienne, dans la *Chanson de Roland*, s'épanouit ensuite en une multiplicité d'autres prétendus dieux dans les textes ultérieurs.

Dans les textes épiques, ce n'est que rarement et tardivement que la vision des musulmans détachée de la réalité et qui n'exprime que des fantasmes chrétiens fait place à une mentalité plus tolérante, comme dans l'oeuvre du trouvère bavarois Wolfram von Eschenbach (v. 1170-v. 1220). Celui-ci, dans son *Willehram*, reprend le thème du poème français antérieur de la *Chanson des Aliscans*, mais présente une vision des musulmans tout à fait positive, et lance un insolite appel à la tolérance envers "tous les hommes qui parlent les soixante-douze langues (et qui) sont des créatures de Dieu". Il n'est pas sans signification de noter que cette valorisation originale de l'Islam, qui se retrouve dans le *Parzifal* du même auteur, coexiste avec un passage où ce dernier donne les noms arabes des planètes assez correctement transcrits, en prétendant s'inspirer d'un manuscrit musulman découvert à Tolède<sup>(48)</sup>.

## LES CONTACTS CULTURELS ET LEURS REPERCUSSIONS SUR L'OCCIDENT

### 1. Le contact des cultures: différences entre les extrémités orientale et occidentale de la Chrétienté.

Jusqu'à un certain point, les chansons de geste et leur ignorance de l'Islam étaient déjà quelque peu décalées par rapport à la réalité historique. Elles l'étaient d'ailleurs déjà en privilégiant la légende carolingienne provençale ou hispanique à l'époque où c'est la croisade d'Orient avant tout qui mobilisait l'enthousiasme des

(47) Ph. Senac, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983, pp. 74-82.

(48) M. Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, pp. 46-47.

chevaliers chrétiens. Cette croisade, pour un Français des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, "c'est la découverte de l'exotisme, de l'Orient, et les conséquences de cette découverte vont être inestimables : par elle l'imagination romanesque prend le relais de la vision épique, condamnant sans retour la chanson de geste à la disparition"<sup>(49)</sup>. L'esprit de croisade, pour sa part, entretenu par l'Eglise, déclina lentement jusqu'à la fin du Moyen Age, lié à un idéal chevaleresque toujours cultivé dans l'aristocratie, mais qui ne dominait plus la société comme aux temps féodaux.

Les modalités culturelles du contact avec l'Islam furent très différentes d'une extrémité à l'autre de la Méditerranée. En Terre Sainte, les deux cultures orientale et occidentale voisinèrent sans pratiquement se mélanger, et restèrent étrangères l'une à l'autre, en dehors du strict minimum de contacts diplomatiques, militaires, parfois personnels qui s'établirent inévitablement entre chrétiens et musulmans du Proche-Orient. On est largement revenu sur la vision d'une Terre Sainte foyer d'emprunts de l'Occident à l'Orient, et Jacques Le Goff, dressant un bilan très négatif des croisades, conclut de façon provocatrice qu'en dehors de l'abricot elles n'ont rien apporté à l'Occident<sup>(50)</sup>.

A propos de la même étanchéité réciproque des cultures dans le contexte des Etats latins d'Orient, Michel Balard écrit qu'"à Acre on ignore presque tout de l'Islam, alors que le Coran est déjà traduit à Tolède"<sup>(51)</sup>. En Espagne en effet, la domination chrétienne sur le foyer de culture qu'avait été la Tolède musulmane ne fut pas vraiment menacée par l'invasion almoravide, et, par le mouvement des traductions, eut des conséquences d'une grande ampleur sur la vie intellectuelle de l'Europe avec la transmission de la science gréco-arabe à l'Occident chrétien. En Sicile, si le royaume normand s'implanta solidement, il servit de cadre à l'épanouissement d'une civilisation dite "arabo-normande", qui retint au moins provisoirement un certain nombre de traits de l'héritage musulman local, et la Sicile et l'Italie méridionale contribuèrent, bien que dans une moindre mesure que l'Espagne, au transfert de la science du monde musulman au monde chrétien.

L'importation en Occident de la science et de la philosophie arabes contribuèrent certainement à faire sortir l'Europe de la léthargie intellectuelle où elle était tombée dans le haut Moyen Age, mais elle révèle aussi, de la part de la culture européenne, un appétit de savoir sans lequel le transfert des connaissances de l'Orient à l'Occident n'aurait pu avoir lieu. L'essor de l'Europe se manifeste aussi bien par l'expansionnisme militaire déjà évoqué que par la curiosité intellectuelle pour une science antique dont le monde musulman était l'héritier et le dépositaire, mais aussi pour les enrichissements qui lui avaient été apportés par les savants arabes.

(49) J. Garel, "La Chanson de Geste", in *Histoire littéraire de la France*, dir. Par P. Abraham et R. Desne, I: *Des Origines à 1600*, Paris 1971, p. 130.

(50) J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965, p. 98. Dans le même sens, avec plus de nuances; Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, 1983

(51) M. Balard, *Les Croisades*, Paris, 1988, p 125.

## 2. Le mouvement des traductions: la science arabe au service de l'Occident

Le premier foyer important de traductions, d'ouvrages de médecine, se développa en Italie méridionale à Salerne et au Mont Cassin dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Parallèlement à d'autres traductions qui se faisaient au même moment à partir d'ouvrages grecs, Constantin l'Africain, chrétien ou musulman converti originaire d'Ifriqiya, mit en latin divers textes médicaux arabes, qui contribuèrent à la célébrité de l'"école de Salerne" et furent à la base de l'enseignement médical en Occident jusqu'à la fin du Moyen Age. Une activité conjointe de traductions du grec et de l'arabe se poursuivit au XII<sup>e</sup> siècle à la cour des rois normands de Palerme. Les deux noms les plus connus sont ceux d'Aristippe, qui fit des traductions de Platon à partir du grec, et d'Eugène l'Emir, instruit dans les deux langues, qui contribua à la traduction du texte arabe de l'Almageste de Ptolémée qu'Aristippe avait rapportée de Constantinople.

Le foyer le plus important de cette intense activité de traductions, qui visent d'abord à retrouver, à travers leurs traductions arabes, les textes fondamentaux de la science et de la philosophie antiques, se situa cependant en Espagne. Là ce sont souvent les Juifs qui servirent d'intermédiaires pour cette transmission de la science du monde arabe au monde chrétien occidental. L'un des premiers transmetteurs fut par exemple un converti de Huesca, Moshé Séfardi, devenu à sa conversion à l'âge adulte, en 1106, Pedro Alfonso, dont on sait qu'il voyagea en Angleterre où il fut un temps médecin du roi Henri I<sup>er</sup>. Il écrivit la *Disciplina Clericalis*, oeuvre à finalité morale et éducative dans laquelle il inclut de nombreux apologues ou anecdotes empruntés à la littérature arabe, qui passèrent ainsi dans la culture européenne. Il traduisit aussi des ouvrages mathématiques et astronomiques hispano-arabes.

Au XII<sup>e</sup> siècle, de nombreux savants européens vinrent en Espagne à la recherche des sources grecques d'une science qu'ils savaient avoir été conservées dans les ouvrages scientifiques et philosophiques des Arabes. La quête des manuscrits dut commencer assez tôt. Un traité de "police du marché" (*hisba*) rédigé par un auteur sévillan, Ibn ʿAbdūn, aux environs de 1100, prescrit de ne pas vendre de livres arabes aux chrétiens et aux juifs qui les traduisent pour s'en attribuer ensuite le mérite. Parmi les grands traducteurs, il faut citer Adélarde de Bath, dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, qui traduit en 1126 les tables astronomiques d'al-Khwarizmī, introduisant pour la première fois en Occident la mesure arabe de la terre. L'idée d'une "école de traducteurs" de Tolède cohérente, patronnée par l'archevêque Raymond (1125-1152), n'est plus guère admise aujourd'hui. C'est plutôt dans la seconde moitié du siècle, sous son successeur Jean (1152-1156) que s'épanouit vraiment le centre tolédan, avec des traducteurs comme Gérard de Crémone, qui vint à Tolède à la recherche de l'Almageste de Ptolémée qui ne se trouvait pas chez les Latins, apprit l'arabe, fut chanoine de la cathédrale et traduisit de très nombreux ouvrages scientifiques avant sa mort en 1187. Ainsi que l'écrit à cette époque l'anglais Daniel de Morley, déçu par les maîtres parisiens "De nos jours, c'est à Tolède que l'enseignement des Arabes est

dispensé aux foules... Nous aussi, qui avons été libérés mystiquement de l'Égypte, le Seigneur nous a ordonné de dépouiller les Égyptiens de leurs trésors pour en enrichir les Hébreux. Dépouillons donc conformément au commandement du Seigneur et avec son aide les philosophes païens de leur sagesse et de leur éloquence, dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leurs dépouilles dans la fidélité<sup>(52)</sup>.

Tolède ne fut certainement pas le seul centre des traductions, qui se firent aussi dans la vallée de l'Ebre et en Catalogne. Le mouvement continua par ailleurs au XIII<sup>e</sup> siècle, en Espagne, mais aussi en Sicile et en Italie méridionale, en particulier sous l'impulsion que lui donna l'empereur "philoarabe" Frédéric II (1215-1250).

### 3. Un XIII<sup>e</sup> siècle islamophile?

Frédéric II pousse à son point extrême la tendance des intellectuels du XIII<sup>e</sup> siècle à ne plus se murer dans une hostilité globale au monde musulman mais à en valoriser au contraire les apports au point parfois de s'imprégner de certains d'entre eux jusqu'à la rupture avec l'idéologie dominante. Pour Abélard, déjà, musulman et philosophe étaient des termes pratiquement équivalents, et lui-même, durement attaqué par saint Bernard, aurait songé dans les années 1130 à se réfugier chez les païens, c'est à dire chez les musulmans<sup>(53)</sup>. L'abondance et le niveau des connaissances que les traducteurs du XII<sup>e</sup> siècle introduisent dans la Chrétienté donne une image positive de la civilisation musulmane. Le contact pratique avec les musulmans, dans les relations guerrières aussi bien que commerciales, enrichit l'Occident de techniques nouvelles, aussi bien intellectuelles que matérielles.

Le papier, par exemple, que le monde islamique fabrique et utilise largement, à travers les contacts à la fois commerciaux et guerriers, est connu en Europe sous le nom significatif de *charta damascena*. En Espagne, des manuscrits composés dès la première moitié du X<sup>e</sup> siècle en milieu mozarabe, mais dans des monastères de l'Espagne chrétienne, témoignent de son introduction précoce aux marges de la Chrétienté occidentale. La Reconquête donne aux Chrétiens le contrôle d'importants centres fabricateurs: Tolède peut-être, mais plus sûrement Játiva, dans la région levantine: Jacques Ier d'Aragon protégea les fabriques réputées qui y existaient en leur donnant le monopole de la fabrication dans le royaume de Valence, et c'est au XIII<sup>e</sup> siècle, postérieurement à l'occupation de ce dernier, que la documentation prouve la diffusion massive du papier dans les Etats aragonais<sup>(54)</sup>.

(52) J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957, p. 24. Sur tous ces points voir en particulier J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, 1985.

(53) J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, p. 48; A. De Libera, "Sources arabes de la pensée européenne", in *Granadas 1492: histoire et représentations*, AMAM Toulouse, 1993, pp. 91-92; même auteur, *Penser au Moyen Age*, p. 110; M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, p. 34.

(54) R.I. Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, pp. 151-181.

Autre usage venu du monde musulman, que l'on peut assimiler à une technique, de nature intellectuelle celle-ci, et dont l'importation en Europe eut aussi des conséquences considérables, celui de la façon de calculer, connue des Arabes mais originaire de l'Inde, que le mathématicien Pisan Léonardo Fibonacci -qui entra par la suite en relation avec Frédéric II et les savants de son entourage- présente vers 1202 dans son *Liber abbaci*. C'est en effet ce traité qui introduit pratiquement en Occident, avec les opérations à numération de position, l'usage courant des chiffres dits "arabes". L'auteur, qui appartenait à une famille de commerçants, avait vécu en Afrique du Nord et dit avoir appris ces procédés à Bougie où son père était employé des douanes<sup>(55)</sup>.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier presque à l'infini, feront bien comprendre l'importance pour le développement de la science et de la technique européennes, du contact avec le monde musulman. On peut se poser la question de savoir de quelle façon l'Occident utilisera ces acquis. A première vue, semble-t-il, dans un contexte de développement technique et scientifique différent de celui dans lequel il se trouvaient insérés en Orient. Ainsi l'usage des chiffres "arabes" se généralisa-t-il plus rapidement en Europe que chez les Arabes eux-mêmes qui, pendant longtemps, firent des chiffres -qu'ils appelaient eux-même "indiens"- un emploi plutôt restreint et limité à des cas particuliers. On serait tenté de penser qu'il en alla de même de la poudre à canon, si l'on admet qu'elle parvint à l'Europe par le monde arabe. C'est du moins ce qui semble ressortir du cas espagnol, où l'artillerie à poudre apparaît dès les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle du côté musulman, mais où ce sont les Castillans qui, aidés d'ingénieurs venus du nord de l'Europe, en font un instrument décisif de leur supériorité militaire dans les guerres menées contre Grenade au XV<sup>e</sup> siècle<sup>(56)</sup>.

Le moment décisif de l'assimilation des sciences et des techniques empruntées au monde arabe est certainement le XIII<sup>e</sup> siècle. C'est à cette époque, celle de Frédéric II, que la civilisation islamique a, de façon avouée ou non, le plus fasciné les Européens. L'effort des traducteurs a révélé la richesse d'une science et d'une philosophie arabes dont on est bien forcé de constater qu'elles se sont développées de façon autonome à partir de leurs bases antiques. On a sans doute retrouvé Aristote, mais on n'a pas pu échapper à la séduction des grands savants et philosophes arabes qui l'avaient commenté et utilisé. Déjà Adélarde de Bath, qui traduit des oeuvres arabes entre 1116 et 1142, opposait "ce qu'il a appris de ses maîtres arabes sous la conduite de la raison" au licou (*capistrum*) de l'autorité tenant les Latins captifs comme un bétail qui se laisse conduire n'importe où<sup>(57)</sup>.

---

(55) F. Gabrieli (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe: Arabes et Turcs en Occident du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1983, pp. 159-160 et 165.

(56) *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., article "Bârûd", p. 1089; G. Parker, *La révolution militaire: La guerre et l'essor de l'Occident (1500-1800)*, Paris, 1988, p.35.

(57) J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, p. 59.

Pour Roger Bacon (v. 1214-1294), la philosophie est le domaine par excellence des Grecs et des Arabes, et la Chrétienté l'a entièrement reçue d'eux. Dans sa perspective, il conviendrait que cette dernière s'acquitte de sa dette en les enrichissant à son tour de la révélation dont elle est dotée. Pour les savants du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la discussion des réalités théologiques elles-mêmes ne peut se faire qu'en termes de philosophie arabe. Ainsi est-il significatif que lorsque l'Université de Paris juge nécessaire en 1241 de condamner l'opinion, d'origine probablement avicénienne, selon laquelle les croyants ne jouiront pas au Paradis de la vision directe de Dieu, c'est dans un langage averroïste que Thomas d'Aquin réfute cette idée contraire aux thèses traditionnelles de l'Eglise. Comme le note bien Southern, pour éclairer un point central des croyances chrétiennes, les théologiens occidentaux n'hésitaient pas à se servir d'une philosophie entièrement empruntée aux musulmans<sup>(58)</sup>.

Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Dante, dont la *Divine Comédie* emprunte beaucoup, on le sait, à l'eschatologie musulmane, exempte de l'enfer et place dans les Limbes, seuls parmi les modernes, à côté des héros et des sages de l'Antiquité, Avicenne, Averroès et un chef politique et militaire de l'Islam, Saladin, qui suscite, depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'admiration unanime des Occidentaux. Pour Alain de Libera, ce ne sont pas seulement des notions philosophiques et des procédés de discussion qui furent alors empruntés par la philosophie scolastique à l'Islam. C'est la structure même de l'intellectualité occidentale qui emprunte massivement à l'Islam: "Ce sont Avicenne et Ghazālī qui ont imposé la théorie de l'accidentalité de l'existence, et, par là, une conception de la différence entre essence et existence qui, au delà de Thomas d'Aquin, a imprégné toute la philosophie occidentale jusqu'à l'existentialisme sartrien... A vouloir traiter dans le détail des sources arabes de la pensée européenne, on en arrivait à devoir énumérer le vocabulaire, la conceptualité et le domaine de problèmes de toute la philosophie des années 1150 à 1500"<sup>(59)</sup>.

#### 4. La réaction contre l'arabisme intellectuel

Cependant, cette influence massive des idées venues du domaine musulman ou nées au contact de la pensée des philosophes de l'Islam n'allait pas tarder à soulever des inquiétudes. On l'a vu, les maîtres en théologie de l'Université de Paris, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, commencent à combattre les idées qui circulent à la faculté des arts, où se trouvent les maîtres chargés d'enseigner la philosophie, influencés par les idées considérées comme "averroïstes". En 1277, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, agissant à la demande du pape Jean XXI, condamne 219 "propositions" philosophiques jugées dangereuses. Les thèses les plus particulièrement visées étaient "une morale où s'affirme la possibilité d'un ascétisme philosophique, un système du monde fondé sur la reconnaissance de l'ordre de la nature et de son influence sur l'homme (l'astrologie), un idéal de bonheur intellectuel

(58) B.Z. Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 177-179; R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962, p. 55.

(59) A. De Libera, "Sources arabes de la pensée européenne" pp. 83-84.



où s'affirme la revendication de l'ennoblissement de l'homme par l'exercice de la pensée<sup>(60)</sup>.

Pour Alain de Libéra, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Dante avec la *nobiltate*, Maître Eckhart avec l'*edelkeit* reformuleraient, à l'usage d'un public plus large que celui de la Faculté des arts, l'idée avicénienne de la sainteté, noyau de la conception médiévale de l'ennoblissement de l'homme par la contemplation intellectuelle, qui se trouvait déjà dans Albert le Grand. L'exaltation de la "dignité" et de l'"excellence" de l'homme, capable d'opérer sur les choses et de les transformer, correspondrait à une première définition de l'"intellectuel" antérieure à celle qui se dégagera à l'âge de l'humanisme. Plus évidemment, l'Eglise reproche aux "Averroïstes" l'idée de la "double vérité", celle de la révélation que seule la foi permet d'atteindre, et la vérité scientifique et philosophique qui est du domaine de la raison. Ces idées sont souvent par ailleurs liées à des positions politiques (Dante, Marsile de Padoue, Jean de Jandun, qui sont contemporains et vivent au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, allient leurs positions averroïstes à leur opposition aux prétentions temporelles de la papauté). Elles font l'objet de sévères condamnations, celles de Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Eckhart, des "spirituels" Franciscains, de la *Monarchia* de Dante. Pour Jacques Le Goff, les intellectuels du Moyen Age tardif subissent la séduction des tendances mystiques de Maître Eckhart: "En 1449, le cardinal Nicolas de Cues, auteur de la dernière grande somme scolastique du Moyen Age, prend la défense d'Eckhart, attaque l'aristotélisme et fait l'*Apologie de la docte ignorance*... Ainsi la scolastique cède la place à un retour de la sainte ignorance, la science rationnelle s'efface devant une piété affective"<sup>(61)</sup>.

La culture européenne, dans ses dimensions philosophique et scientifique, a alors assimilé les oeuvres des Arabes, et poursuit son développement sur ses propres voies. Déjà, comme le souligne Alain de Libéra, la querelle averroïste tournait autour d'idées qui n'étaient pas celles d'Averroès, mais celles qu'avaient forgées à partir de lui les universitaires parisiens et leurs adversaires, dans un contexte chrétien. Bientôt, l'admiration pour les oeuvres arabes apparaîtra comme un trait du "Moyen Age", dont la notion commence à se dégager après le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Ainsi que le dit justement Rodinson, l'Humanisme et la Renaissance prétendront revenir aux sources grecques, et "les traductions du grec à travers l'arabe deviendront le symbole de la falsification par l'esprit 'gothique' des médiévaux. Le terme d'arabisme deviendra péjoratif. Le mépris pour l'âge barbare contre lequel il fallait réagir s'étendait aussi à tout ce qui est arabe". Pétrarque (1304-1374), qui exprime avec vigueur son dégoût pour les oeuvres arabes et son opposition à l'averroïsme, est déjà pleinement représentatif du nouvel âge dans lequel s'apprêtait à entrer l'Europe<sup>(62)</sup>.

(60) A. De Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 334; M.R. Hayoun et A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Que sais-je?, pp. 75-122.

(61) J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, pp. 153-156.

(62) M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, p. 51; A. De Libera, "Sources arabes de la pensée européenne", pp. 75-76.

### 5. Croisade et mission

Une critique diffuse de la croisade se fait jour tout au long du Moyen Age, parfois pour des raisons tout à fait concrètes, comme la résistance à la fiscalité pontificale et royale, plus rarement pour des raisons idéologiques, surtout développées par les hérétiques. Ainsi les Vaudois, selon Alain de Lille, rejettent la croisade comme une violation de la morale chrétienne qui interdit l'homicide. Les échecs répétés des expéditions postérieures à la première croisade suscitent amertume et désappointement, et conduisent à s'interroger sur leur opportunité ou plus profondément sur la faveur que Dieu accordait à ces entreprises. On ne pouvait que se poser des questions sur l'issue malheureuse de la cinquième croisade de 1217-1221, pourtant minutieusement préparée et mise en oeuvre conformément aux vœux de la papauté et sous sa direction, et des septième (1248-1254) et huitième (1270) de Saint Louis, commandées par un roi paré de telles vertus de piété, de justice et de chasteté qu'elles auraient dû garantir une issue plus satisfaisante de ces entreprises.

Le contraste avec le succès de la sixième expédition de 1228-1229, celle de l'empereur Frédéric II, qui rendit pour quelques années Jérusalem aux chrétiens, ne pouvait que jeter le trouble dans les esprits, dans la mesure où il s'agissait d'un succès surtout diplomatique, remporté par un souverain en conflit avec la papauté et excommunié, dont la tolérance pour l'Islam et les bons rapports avec les souverains musulmans étaient une cause de scandale pour l'Eglise et la Chrétienté. L'usage que fit à plusieurs reprises de la croisade le pouvoir pontifical, pour des buts plus temporels que spirituels divisait aussi les chrétiens. Ainsi des troubadours, partisans de Frédéric II, fournissent-ils des arguments à la propagande impériale contre la papauté qui dresse illégitimement la croix contre le parti gibelin.

On ne saurait cependant surestimer la portée et les effets de ces critiques et de ces doutes. Le grand philosophe et savant anglais Roger Bacon (1214-1294), le théologien et mystique majorquin Raymond Lulle (1233-1316), qui sont l'un et l'autre favorables au développement d'un effort missionnaire en direction de l'Islam, ne rejettent pas formellement la croisade. Pour Lulle, il est même nécessaire à la fois de doter la Chrétienté des moyens culturels de combattre l'Islam (écoles de langue arabe), et de moyens militaires destinés à activer la lutte pour la reconquête de la Terre Sainte (réunion en un seul de tous les ordres militaires)<sup>(63)</sup>.

Parallèlement au lent déclin de l'esprit de croisade tel qu'il avait animé l'Europe à l'époque de la première expédition en Orient (cet esprit millénariste et mystique a été encore suffisamment fort pour provoquer en 1212, l'année de Las Navas de Tolosa, la célèbre "Croisade des Enfants"), mais sans qu'il y ait forcément, comme on vient de le dire, contradiction entre les deux, se développe un idéal missionnaire qui vise à obtenir par la parole et par l'exemple la conversion des

(63) B.Z. Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 189-199; A. De Libera, *Penser au moyen Age*, p. 120; D. Urvoy, *Penser l'Islam: Les présupposés islamiques de l'"Art" de Lull*, Paris, 1980, pp. 169-173.

irfidèles, et qui n'était pas perceptible à la fin du XI<sup>e</sup> et au début du XII<sup>e</sup> siècle. Dans la prédication de Saint Bernard, la guerre apparaît liée à la christianisation forcée des païens. En 1216, l'évêque d'Acre Jacques de Vitry, influencé avant son départ en Orient par la mystique Marie d'Oignies, organise des campagnes de prédication en Terre Sainte et envoie des lettres en arabe aux princes musulmans pour les inciter à se convertir. Au même moment se développe une nouvelle approche franciscaine du rapport avec les musulmans, illustrée par la visite de Saint François au sultan d'Égypte al-Kāmil en 1219. C'est aussi à partir du début du XIII<sup>e</sup> siècle que commence à apparaître, en quantité significative, une correspondance pontificale destinée à recommander aux souverains musulmans les Trinitaires qui s'emploient au rachat des captifs chrétiens, ainsi que les Franciscains et les Dominicains qui vont séjourner en terre d'Islam<sup>(64)</sup>.

Les maigres succès de ces efforts ne répondirent pas aux espérances initiales. Dans ce qui restait de la Terre Sainte même, les seigneurs chrétiens s'opposèrent à la conversion des esclaves musulmans. Les campagnes identiques menées un peu plus tard dans les terres reconquises sur l'Islam en Espagne n'eurent pas non plus un très grand succès. Dans les pays musulmans, la prédication était de fait limitée par les normes sévères qui punissent le prosélytisme éventuel des autres religions monothéistes, si bien que la mission en Islam tendit à s'apparenter à une recherche du martyr plutôt qu'à une véritable mission. C'est ainsi que Raymond Lulle meurt lapidé à Bougie en 1315. C'est sur d'autres terrains que celui de l'Islam que la mission réussit à remporter des succès, du moins temporaires, lors du grand choc des invasions mongoles du XIII<sup>e</sup> siècle. Les premiers jalons missionnaires jetés alors en Asie, chez les Mongols et jusqu'en Chine, contribuent à faire sortir la Chrétienté de son dialogue exclusif avec l'Islam, et à lui faire prendre conscience de l'étendue réelle d'un monde dont elle s'apprête à entreprendre la conquête.

## 6. Les communautés musulmanes dans l'Europe chrétienne

En Sicile et en Espagne, la conquête de terres islamiques avait soumis aux souverains chrétiens bon nombre de musulmans. De l'époque arabe, les rois normands de Palerme s'efforcèrent de conserver tout ce qui pouvait être utile à leur pouvoir et à la prospérité de leur Etat. Si les musulmans furent généralement expulsés des cités et des bourgs fermés, on maintint sur place les paysans nécessaires à la mise en valeur des terres, en les soumettant à un strict encadrement seigneurial. On conserva une catégorie de "chevaliers" (*gayti*) probablement efficaces dans l'encadrement des zones rurales et utilisables militairement, et une aristocratie de service, à laquelle appartenaient principalement les eunuques de la cour et une partie du personnel gouvernemental. Il n'y eut pas d'ostracisme culturel de l'arabe, qui fut l'une des langues administratives du royaume. Le manteau du couronnement de Roger II, fabriqué dans un *ṭirāz* (atelier de tissus de luxe) royal était orné d'une

(64) G. Cipollone, *Cristianità-Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio: il tempo di Innocenzo III dopo "il 1187"*, Rome, 1992.

inscription eulogique kufique qui ne présente aucun caractère chrétien, et la décoration du plafond de la chapelle palatine est le meilleur exemple conservé d'un ensemble de peintures fatimides<sup>(65)</sup>.

L'atmosphère se modifie cependant au cours du XII<sup>e</sup> siècle. On constate à la cour un antagonisme parfois violent entre les éléments musulmans et la classe dominante chrétienne qui les accepte mal. Vers 1184-1185, la situation de ces musulmans de Sicile telle que la dépeint le voyageur andalou Ibn Jubayr, est de toute évidence assez précaire. A la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le latin est la langue unique de la chancellerie, et l'arabe n'apparaît plus que dans des textes des scribes de la douane. Des pogroms dirigés contre les musulmans ont lieu en 1189-1190, auxquels répondent des révoltes. Paradoxalement, la tension atteint son paroxysme sous Frédéric II, le plus ouvertement "islamophile" des rois de Sicile, qui doit mener de très dures guerres contre les musulmans, qu'il déporte à Lucera, en Pouille, à partir de 1222. La coexistence des chrétiens et des musulmans en Sicile n'avait guère duré plus d'un siècle, et finissait par la répression et l'expulsion.

Le cas espagnol n'est peut-être pas aussi différend qu'on pourrait le penser. Sans doute les rois chrétiens conclurent-ils fréquemment des traités de capitulation avec les musulmans des régions reconquises, leur garantissant leurs biens et leur liberté religieuse. Mais là aussi, les habitants des villes durent évacuer les enceintes fortifiées, et dans les faits les élites émigrèrent en grand nombre. Tolède pourrait apparaître comme un cas à part, les musulmans ne semblant pas y avoir été enfermés dans une *moreria* comme il s'en constitua partout ailleurs. En fait, cependant, les promesses faites aux musulmans de Tolède furent rapidement violées, avec la consécration au culte chrétien de la grande mosquée très peu de temps après la conquête de la ville. Et il semble bien qu'avec l'invasion almoravide et l'intensification de la guerre entre musulmans et chrétiens, il ne resta plus beaucoup de musulmans ni dans la ville ni dans ses campagnes. Le mouvement des traductions s'épanouit dans une ville où les musulmans ne représentent qu'une faible minorité de la population, et d'ailleurs n'y jouent qu'un rôle minime en comparaison des Juifs et probablement des Mozarabes<sup>(66)</sup>.

Les musulmans sont sans doute dès le XII<sup>e</sup> siècle nombreux en Aragon, où leurs communautés mènent longtemps une existence assez paisible. Mais à Valence, plus exposée, où les musulmans se sont lancés en 1276 dans une grande révolte, le roi Jacques I<sup>er</sup> décrète une expulsion générale qui ne fut effective qu'en partie, et se transforma dans bien des cas en une expropriation. La situation des musulmans resta

(65) H. et G. Bresc (dir.), *Palerme 1070-1492*, vol. 21 de la série "Mémoires" de la collection "Autrement", Paris, 1993; H. Bresc, "De l'Etat de minorité à l'Etat de résistance: Le cas de la Sicile normande", in *Etat et colonisation au Moyen Age* (M. Balard dir.), Lyon, 1989, pp. 331-345; F. Gabrieli, U. Scerrato, *Gli Arabi in Italia*, illustration n° 149.

(66) J.P. Molénat, "Mudéjars, captifs et affranchis", in *Tolède XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>. Musulmans, chrétiens et juifs: Le savoir et La tolérance*, Collection Autrement, série "Mémoires" n° 5, Paris, 1991, pp. 112-124.

cependant affectée d'une certaine précarité. On assiste au XIV<sup>e</sup> siècle à quelques expulsions partielles, destinées à permettre le repeuplement chrétien de certaines localités. La seigneurialisation des communautés ne cessa pas de s'aggraver, et des révoltes eurent encore lieu au XIV<sup>e</sup> siècle, à l'époque de la guerre entre la Castille et l'Aragon. La situation restait précaire, souvent tendue<sup>(67)</sup>. La conversion forcée du début du XVI<sup>e</sup> siècle ne fait que transformer les mudéjars en morisques, tout aussi irréductibles, et l'expulsion de ces derniers au XVII<sup>e</sup> siècle n'est nullement en rupture avec l'évolution antérieure.

L'étonnante figure du Majorquin Raymond Lulle (1235-1315) résume à elle seule toutes les ambiguïtés de l'époque dans ses rapports avec l'Islam et les musulmans. Il est à la fois fasciné par l'arabe, qu'il a appris d'un esclave musulman acheté à cet effet, hanté par le souci de la conversion des musulmans, qu'il tente à plusieurs reprises d'aller convaincre jusqu'au Maghreb, et pour laquelle il réclame la création d'écoles de langues, hostile à l'Averroïsme qu'il combat en s'appuyant sur Avicenne et Ghazālī, et propagandiste de la croisade.

### 7. La croisade, l'Islam et l'Europe à la fin du Moyen Age

La Chrétienté n'a pas su ou vraiment voulu se mobiliser pour empêcher la prise d'Acre par les Mamluks en 1291, mais l'annonce de l'événement en Occident réactive dans les décennies qui suivent la propagande de croisade. Celle-ci, cependant, n'est plus le grand élan de la Chrétienté qu'elle était à l'époque de la première croisade; elle mobilise principalement la classe chevaleresque, et prend plutôt l'aspect de plans et de projets militaires et diplomatiques plus ingénieux que réalistes, où intervient au XIII<sup>e</sup> siècle le mythe de l'alliance mongole.

Longtemps, des personnalités un peu anachroniques entretiennent avec ferveur l'idéal aristocratique de la croisade qui entraîne encore à plusieurs reprises aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles la chevalerie d'Occident dans des aventures orientales. Le meilleur exemple en est l'auteur du *Songe du vieil pèlerin*, le chevalier français Philippe de Mézières (v. 1327-1405), qui participa à la croisade contre les Turcs organisée par le dauphin Humbert II de Viennois en 1345-1347, fonda l'ordre de la Passion de Jésus-Christ pour combattre les infidèles, fut conseiller de l'actif roi de Chypre Pierre Ier de Lusignan -lui-même grand zélé de la croisade- participa au commandement du débarquement que celui-ci fit en Egypte en 1365, et finit sa carrière comme précepteur du roi de France Charles VI<sup>(68)</sup>. A l'expédition de 1365, comme à la croisade de Barbarie que le duc Louis II de Bourbon, avec l'approbation du roi de France Charles VI, dirigea en 1390 contre Mahdiya, participèrent des Allemands, des Anglais, des Italiens<sup>(69)</sup>. A une époque où tendent à s'exacerber des sentiments pré-nationaux dans les Etats en formation en Europe, et en dépit de fréquents

(67) P. Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête*, t. II Damas, 1991, pp. 421-479.

(68) N. Jorga, *Philippe de Mézières 1327-1405 et la croisade au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1896.

(69) F. Autrand, *Charles VI*, Paris, 1986, p. 257-260.

antagonismes entre les chevaliers ou les souverains des différentes origines au cours des expéditions ou lors de leur préparation, la croisade, encouragée par la papauté, continue à apparaître comme une entreprise européenne.

A la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, la menace turque en Europe orientale semble lui donner une légitimité et une actualité nouvelles, illustrées par la croisade franco-hongroise de Nicopolis en 1396<sup>(70)</sup>. La chute de Constantinople en 1453 ne fit qu'intensifier ces sentiments, mais surtout en Europe orientale. Ainsi le roi de Bohême Georges de Podiébrad forme-t-il et présente-t-il aux souverains chrétiens en 1462-1464 un curieux projet de paix en Chrétienté, "communauté européenne" avant la lettre, qui aurait reposé sur des institutions établies, et dont le but affirmé était d'organiser la lutte contre les Turcs<sup>(71)</sup>. S'agit-il encore de "croisade"? la Bohême est alors au centre des contradictions politico-religieuses qui déchirent l'Europe, et Georges de Podiébrad y représente le courant hussite réformateur, héritier direct des idées du réformateur anglais Wyclif, et ne tarde pas à être violemment combattu par la papauté qui, deux ans plus tard, prêchera contre lui une croisade.

Bien loin de tendre à l'union, l'Europe, en effet, se divisait plus que jamais entre les tendances religieuses et leur support souvent "pré-national". Il faudrait définir, à chaque moment, les attitudes de chaque parti face à l'Islam. Les écrits du réformateur anglais Wyclif, dans les années 1378 à 1384, établissaient un parallèle systématique entre les traits qu'il prêtait à la religion musulmane et ceux que présentait à ses yeux l'Eglise établie d'Occident, corrompue par la richesse et le pouvoir temporel, sous le contrôle de la papauté. Les vices qu'il reproche à l'Islam ne diffèrent pas de ceux qui caractérisent cette Eglise qui, en un sens, est "musulmane". La réforme de l'église prime donc absolument sur la lutte contre l'Islam, et le ressourcement du christianisme doit suffire à causer le dépérissement de l'Islam. On notera que Wyclif écrit à une époque où le danger arabe n'existe pratiquement plus en Occident, du fait de la faiblesse des Etats post-almohades, et où le péril turc ottoman qui commence à poindre en Orient n'est pas encore véritablement ressenti en Europe<sup>(72)</sup>.

Dans la politique européenne, et en dépit de la menace ottomane plus vivement ressentie à l'Est de la Chrétienté, l'Islam apparaît souvent moins comme un corps politique unifié contre lequel il serait urgent de s'unir, que comme un ensemble de pouvoirs méditerranéens insérés dans un jeu diplomatique globalement dominé par les puissances rivales de l'Europe méridionale. Cette vision des choses coexiste longtemps avec l'idéal de croisade. Déjà les Etats croisés d'Orient ou les royaumes chrétiens d'Espagne à l'époque de la Reconquête n'avaient pas dédaigné les alliances

(70) *Ibid.*, pp. 342-343.

(71) *The Universal Peace Organization of King George of Bohemia (1462-1464)*, Prague, 1964 (information fournie au cours d'une conférence d'agrégation par Colette Beaune).

(72) R.W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, pp. 77-83.

temporaires avec tel ou tel souverain musulman, au besoin contre d'autres chrétiens. La papauté elle-même, longtemps principal soutien du courant "croisadiste", finit par participer activement à ces jeux diplomatico-militaires.

L'exemple le plus éclatant de cette évolution est, à l'extrême fin du XV<sup>e</sup> siècle, la politique d'Alexandre VI Borgia, que l'on présente parfois cependant, en dépit du caractère très peu religieux du personnage, comme un fervent "croisadiste". Dans les années 1490-1494, opposé aux ambitions du roi de France Charles VIII qui veut chimériquement conquérir l'Italie pour en faire la base d'une croisade pour la reconquête de Constantinople et de Jérusalem, Alexandre VI s'allie ouvertement au sultan de Constantinople Bayézid pour qu'il pousse les Vénitiens à s'opposer à l'entreprise française<sup>(73)</sup>. C'est le même pape qui, en 1493, partage les nouveaux mondes découverts en Amérique entre Espagne et Portugal, confiant à leurs rois le soin de les évangéliser: il est évident que l'Europe chrétienne, qui avait déjà commencé avec l'épisode mongol à se départir de la vision dualiste d'un monde partagé exclusivement entre chrétiens et musulmans, élargit alors brusquement ses horizons bien au delà du "lac" entre Islam et Chrétienté que constitue désormais la Méditerranée. Il est évident aussi que ce n'est pas sur la base d'une hypothétique union politique entre princes européens que peut s'organiser l'Europe, mais sur celle des Etats monarchiques, en âpre compétition les uns avec les autres.

Alors que le Nord et le centre de l'Europe s'engagent dans l'aventure de la Réforme, dans le monde catholique l'avenir semble appartenir aux royaumes ibériques qui avec la prise de Grenade (1492) achèvent au même moment la Reconquête. En 1494, par le traité de Tordesillas, les rois catholiques d'une part, le Portugal de l'autre, réaménagent le partage du monde établi l'année précédente par le pape en déplaçant de 370 lieues à l'ouest des îles du Cap Vert la ligne de *marcation* entre leurs possessions prévues. Cet acte même ne diffère pas tellement des traités que les Etats hispaniques avaient passés entre eux au cours du Moyen Age pour se partager les territoires péninsulaires à reconquérir sur l'Islam. L'enjeu, évidemment, était tout autre, le champ d'action de l'Europe s'étendant désormais au monde entier. A la même époque, en dépit de la puissance et du prestige persistants des grandes puissances islamiques orientales que sont encore au XVI<sup>e</sup> siècle l'empire ottoman et la Perse séfévide, en avant garde des flottes européennes de l'époque moderne, Castillans et Portugais ont définitivement contourné le monde musulman, jusque là intermédiaire obligé entre l'Europe et les mondes extrême orientaux, pour atteindre directement les Indes orientales.

**Pierre GUICHARD**  
Université Lumière - Lyon 2

---

(73) M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, p. 54.

### ملخص

هذه الدراسة هي في الأصل مساهمة في كتاب جماعي صدر بالإيطالية سنة 1995 حول تاريخ أوروبا. ويستعرض بيار كيشار هنا أهم مكتسبات البحث الحديث حول موضوع علاقات أوروبا مع العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط، مع جوانب السلم والتوتر التي مرت بها هذه العلاقات، ودورها في تحديد ملامح الحضارة الأوربية. وهكذا تناول المؤلف، بشكل تركيبي، لحظات وأشكال المواجهة العسكرية، لاسيما في غرب حوض البحر الأبيض المتوسط، وكذا جوانب التبادل الثقافي والبشري والتجاري بين العالمين.

وقد ميزت الدراسة بين مرحلتين رئيسيتين. هناك العصر الوسيط المبكر الذي شهد وصول الإسلام إلى الغرب، واحتفاظه بموقع التفوق العسكري، حيث شكلت القرصنة ظاهرة هيمنت على العلاقات القائمة مع أوروبا المسيحية في غرب المتوسط خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد. ثم تبدأ المرحلة الثانية في القرن الحادي عشر، فيتغير ميزان القوى بشكل تدريجي مع بداية تقدم القوى المسيحية في شمال اسبانيا، وقيام المؤسسة البابوية بتنسيق التحركات المواجهة للقوى الإسلامية، لاسيما في صيغة الحروب الصليبية. وفي مستوى العلاقات الثقافية، يلاحظ المؤلف فرقا كبيرا بين ضعف التواصل في الشرق وأهميته في الغرب حيث ساهمت الثقافة العربية في تقدم الغرب المسيحي في مجال العلوم والتقنيات.



## LA GAUCHE LYONNAISE FACE AUX ÉVÉNEMENTS DU RIF (1925-1926)

Mohammed KHARCHICH

Il est clair que la gauche lyonnaise a joué un rôle prépondérant dans la vie politique de la région dans les années vingt. A cet égard, il est inutile de rappeler que celle-ci constituait l'un des bastions les plus forts du mouvement radical en France d'autant plus que le maire de Lyon n'était autre que le leader du parti radical et radical-socialiste, en l'occurrence Edouard Herriot.

Pour ce qui est des deux autres partis de gauche (SFIO et SFIC), chacun d'entre eux prit un nouveau départ après le congrès de Tour (décembre 1920). Conformément aux alliances électorales signées par les états-majors des deux formations, les radicaux et les socialistes s'engagèrent dans les élections législatives (mai 1924) et municipales (mai 1925)<sup>(1)</sup> sur les listes du "*Cartel des gauches*"<sup>(2)</sup>.

Les deux partis remportèrent un succès indiscutable à Lyon, notamment les socialistes qui prirent un avantage important sur le plan local en devenant le groupe majoritaire du conseil municipal. Cela étant, les radicaux comptèrent le plus grand nombre de députés<sup>(3)</sup>. L'alliance établie entre les deux principaux partis de la gauche lyonnaise limita sensiblement la marge de manœuvre du jeune parti communiste qui était encore en phase d'organisation après quelques années d'existence, puisque la majorité écrasante des élus nationaux et locaux ainsi que les militants les plus expérimentés étaient restés fidèles à la "*vieille maison*" après la scission. De ce fait, les résultats remportés par le P.C. furent décevants, à tel point que le seul député

---

(1) S'agissant des élections municipales, il n'y avait que quelques listes séparées. Cf. *Lyon Républicain* (fin avril, 10 mai 1925).

(2) Le Cartel des gauches se composait du parti radical et radical socialiste (Les Radicaux), de la SFIO et des républicains socialistes.

(3) Cf. *Archives départementales du Rhône AD 4M 163* (Enregistrement des coupes files 1998-1925).

SFIO qui avait rejoint le P.C. en 1920, en l'occurrence G. Lévy, perdit son siège en mai 1924<sup>(4)</sup>.

Sur le plan national, le déclenchement de la guerre franco-rifaine le 13 avril 1925 coïncide étrangement avec le départ d'Edouard Herriot de la présidence du conseil et la formation du deuxième gouvernement cartelliste de la législature par Painlevé<sup>(5)</sup>. Le contexte politique métropolitain était donc marqué par la présence à la tête de l'exécutif d'un gouvernement de gauche qui avait à affronter le premier soulèvement anti-colonial sérieux après la première guerre mondiale.

Cependant, il ne faut pas oublier que la guerre du Rif durait depuis quatre ans déjà. Elle avait commencé au moins de juillet 1921, lorsque des résistants rifains infligèrent aux troupes espagnoles, en pleine phase d'occupation de la région, la défaite la plus humiliante de leur histoire coloniale. En conséquence, le nom d'Abdelkrim devint le symbole de la lutte anti-coloniale non seulement dans le nord-marocain mais aussi dans la zone française.

Tout le monde sait que les événements survenus dans le Nord marocain au mois d'avril 1925<sup>(6)</sup> ont provoqué un débat animé au sein de l'opinion publique française. Evidemment, toutes les formations politiques y ont participé sur le plan national et régional. Pour cela, nous nous proposons d'exposer dans cet article l'ensemble des réactions de la gauche lyonnaise face à ce problème colonial. Il s'agit à cet égard du parti communiste (SFIC), du parti socialiste (SFIO) et du parti radical. Y avait-il un consensus dans leurs réactions? Peut-on parler d'une spécificité régionale?

## I - L'OPPOSITION CATÉGORIQUE DES COMMUNISTES

Aussitôt la nouvelle du déclenchement de la guerre franco-rifaine connue en France métropolitaine, le parti communiste qui avait du mal à accepter la décision du cartel à interdire "*toute manifestation*" le 1<sup>er</sup> mai<sup>(7)</sup>, publia en première page de son quotidien deux articles retentissants: l'un sur le "*1<sup>er</sup> Mai antifasciste*" et l'autre intitulé: "*Les troupes françaises ont ouvert les hostilités contre Abdelkrim*". Ce dernier constitua le prélude d'une grande campagne de mobilisation que les communistes orchestrèrent contre la guerre du Maroc et la politique économique et

(4) L'absence de tout débat animé sur la guerre du Rif au sein du conseil municipal et au conseil général nous amène à supposer que la représentativité communiste dans la région était très limitée.

(5) Pour ce qui est de l'attitude de la gauche française, cf. le travail magistral de Oved (G) - *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*. L'Harmattan, 1982. Tome II.. et aussi les communications présentées à cet égard lors du colloque sur "*Abdelkrim et la République du Rif*". 18-20 janvier 1973, Maspéro- 1976.

(6) Cf. notre travail, *La France et la guerre du Rif 1921-1926*, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon II - juillet 1989, inédite.

(7) *L'Humanité* du 29 avril 1925.

sociale du gouvernement du "cartel des gauches". Dans la région lyonnaise, le parti communiste, soutenu par la CGTU, les jeunesses communistes (J.C.) et l'ARAC (l'association républicaine des anciens combattants), n'a pas ménagé ses efforts pour sensibiliser l'opinion et la mobiliser contre cette guerre coloniale.

Avant tout, nous tenons à préciser que le dépouillement des archives départementales ne nous a pas permis de déceler un seul document faisant référence à la guerre du Rif avant mai 1925<sup>(8)</sup>.

A partir de la première quinzaine de mai, on assista à la création d'un "comité contre la guerre" suivie par un meeting le 29 mai 1925 qui, selon le secrétaire de la CGTU, "... a réussi, puisque nous avons dû refuser du monde à la mairie du 6<sup>e</sup> arrondissement..."<sup>(9)</sup>.

Le 12 juin, lors d'une réunion de la CGTU régionale, les participants se mirent d'accord sur la nécessité d'entreprendre "... Une propagande intense... pour amener le prolétariat à nous soutenir afin d'obtenir la paix avec un peuple qui ne demande qu'à vivre sur le territoire de ses ancêtres"<sup>(10)</sup>.

En conséquence, de nombreux meetings furent organisés: certains d'entre eux avaient attiré des foules importantes tandis que d'autres avaient constitué un échec flagrant, compte tenu de "... l'indifférence de la classe ouvrière". Ce qui amena le secrétaire du "comité d'action contre la guerre du Maroc" à se demander "... si beaucoup de prolétaires ne seraient pas contents de repartir à la guerre"<sup>(11)</sup>.

Ayant donc la preuve que les mots d'ordre concentrés essentiellement sur la guerre ne pouvaient à eux seuls mobiliser les masses ouvrières, le comité d'action adopta une tactique plus réaliste. Il mit l'accent sur les nouveaux impôts instaurés par Caillaux et leurs répercussions néfastes sur le pouvoir d'achat des travailleurs tout en stigmatisant le caractère impérialiste de la guerre. Et c'est dans cette optique que le comité d'action décida l'organisation d'un congrès des ouvriers et paysans de la région lyonnaise pour le 9 août ayant comme but principal de réaliser le front unique de tous les travailleurs pour protester contre la "vie chère" et la guerre du Maroc.

---

(8) Cf. A.D. 4M 268 (Congrès-réunions). Le 2-3-1924. Rapport sur le Congrès fédéral du P.C. à Villeurbanne. Rapport daté du 18 mars 1925 sur une réunion organisée à Lyon par la CGTU: "... D'accord avec le P.C., nous aurons à former les comités d'unité prolétarienne destinés à lutter contre le fascisme" etc...

(9) A.D. 4M 260. Rapport de police sur une réunion du comité général de l'union des syndicats (C.G.T.U.), Lyon, 6 juin 1925.

(10) *Ibid.*, Lyon, 12 juin 1925 (Rapport de police).

(11) *Ibid.*, Lyon, 23 juin 1925 (Rapport sur les travaux du Congrès départemental de la CGTU).

**\* Le Congrès ouvrier et paysan de la région lyonnaise:**

La tenue de ce congrès fut l'aboutissement d'une grande campagne de mobilisation entreprise par les militants communistes depuis le mois de mai auprès des ouvriers dans différents secteurs de l'économie régionale. Celle-ci se poursuivit sans relâche malgré les hésitations des uns et l'indifférence des autres tout au long de premier mois de son lancement. Après quoi, les responsables de cette propagande étaient amenés à tirer les conclusions qui s'imposaient pour adapter leur action avec la conjoncture socio-économique et politique, nationale et régionale<sup>(12)</sup>. De plus, leur action a été favorisée par les éléments suivants:

- Le fléchissement sensible, à droite, de la politique fiscale du gouvernement avec le retour de Caillaux au ministère des finances, constituait un facteur important de mobilisation.
- L'inertie des socialistes lyonnais devant l'évolution de la situation au Maroc.
- L'envoi des renforts donnait lieu à des manifestations spontanées, de la part des familles des jeunes soldats, contre la guerre; d'autant plus que le nombre de morts enregistré entre avril et juillet 1925 était considérable et dépassait, de loin, la moyenne des pertes humaines recensées au cours des précédentes campagnes coloniales.

Ce contexte plutôt favorable permit, me semble-t-il, au P.C. non seulement de mobiliser ses troupes mais bien au-delà de séduire une partie des militants de la S.F.I.O. déçue par la position de leur parti. Ce qui permit la présence au sein de ce Congrès des syndicalistes (C.G.T.) et des conseillers municipaux (S.F.I.O.).

En tout cas, le congrès ouvrier et paysan eut lieu, le 9 août, dans la salle Etienne Dollet à Lyon en présence de "950" délégués représentant "350000 travailleurs" de la région. On notait:

- 11 délégués représentant 6 syndicats confédérés.
- 14 délégués représentant 8 syndicats autonomes.
- 82 délégués représentant les cellules communistes.
- 12 délégués de l'union socialiste communiste.
- 38 délégués de l'A.R.A.C.
- 3 délégués du secours rouge.
- 8 délégués du village paysan.
- 5 représentants de municipalités communistes.
- 3 représentants de municipalités socialistes.
- 239 ouvriers syndicaliste unitaires.

---

(12) Il faut dire que le climat social dans la région était explosif: la grève des employés de banque dura de fin juillet jusqu'au 18 septembre et celle des maçons se couronna par la grève de 24 h le 23 septembre 1925. Cf. A.D. IOMP/73.

- 134 ouvriers communistes.
- 123 des ouvriers inorganisés.
- 16 délégués représentant les ouvriers syndicalistes confédérés.
- 12 délégués représentant les ouvriers syndicalistes autonomes.
- 5 délégués représentant des ouvriers socialistes-communistes (...)<sup>(13)</sup>.

Lors de la séance d'ouverture, un présidium fut composé des représentants des principales organisations politiques, syndicales et paysannes présentes au congrès<sup>(14)</sup>. Tout au long de la matinée, les intervenants de différentes tendances se succédèrent à la tribune pour exalter cet "*événement marquant dans l'histoire du mouvement ouvrier*" de la région lyonnaise. Ils mirent tous l'accent sur la nécessité de constituer un front unique de toutes les forces "... *victimes de la politique actuelle*" sous l'égide du comité régional d'action.

Mais derrière cette "*unité de façade*", un grand fossé séparait les deux tendances: communiste et socialiste qui cohabitaient au sein de ce congrès. Car, les communistes, à l'image de Fromage, le secrétaire fédéral du parti, concentraient leurs attaques sur l'attitude défaillante "*des socialo-patriotes*" "*qui se font les complices de la Banque de Paris et des Pays-bas*", et essayaient de montrer le bien-fondé du fameux mot d'ordre communiste: "*la fraternisation des soldats français et des Rifains*" en se référant aux précédents des marins de la Mer noire et des soldats de la Ruhr.

Juste après, Brantozzi (syndicats confédérés des tabacs de Lyon) se déclara pour l'unité des syndicats unitaires et confédérés pour "*imposer la fin de la tuerie marocaine*" sans pour autant qu'il fasse allusion aux mots d'ordre exaltés par les communistes depuis le début de la campagne rifaine, en l'occurrence la fraternisation et l'évacuation du Maroc.

Le point fort de cette journée fut, l'intervention du secrétaire du comité central d'action contre la guerre du Maroc: Maurice Thorez<sup>(15)</sup>. Celui-ci assura les participants que la guerre du Maroc n'est "*qu'un épisode de la grande bataille qui se livre à travers le globe entre les exploiters et les exploités*". Il fallait donc agir rapidement pour grouper les masses ouvrières "*sous nos drapeaux*" et pour "*imposer la paix et lutter pour la révolution prolétarienne*"<sup>(16)</sup>.

Le discours de clôture fut prononcé par la secrétaire de la CGTU, Racomond, qui incita la classe ouvrière pour se préparer à "*la grande bataille*" qui l'attendait

(13) AD compte rendu du Congrès ouvrier et paysan, (l'Humanité régionale).

(14) Il se composait de: Berthet (Métaux), Merlin (PC), Brantozzi (Tabac confédéré), Bernard (Métaux), Duranthon (CGTU), Poutannier (Ménagère), Paillet (S.F.I.O.), Sanghor (Colonial), Faure (Paysan), *Idem*.

(15) Il est élu en 1924 membre du comité central du P.C.F. et en 1925, il entre au bureau politique et devient en même temps secrétaire à l'organisation.

(16) Compte rendu du Congrès, déjà cité.

contre les "*menées sanglantes de l'impérialisme*". Enfin, une manifestation "*spontanée*" se dirigea vers la gare et en route "*...une foule immense rejoint les délégués en chantant l'Internationale*"<sup>(17)</sup>.

**\* Les résolutions du Congrès:**

Les plus importantes sont les suivantes:

**1** - Le Congrès demanda à tous les ouvriers de se grouper dans des "*comités d'unité prolétarienne*" sous les auspices du P.C. et de la CGTU en vue d'intensifier la lutte contre:

- La guerre du Maroc et de Syrie.
- L'encerclement de la révolution russe.
- Les nouveaux impôts et l'inflation.

**2** - Le Congrès proclama la nécessité du boycottage de la fabrication, du transport des munitions et tout matériel de guerre pour imposer l'arrêt de l'effusion du sang au Maroc.

**3** - Le Congrès adopta la proposition de la CGTU prévoyant une grève générale contre la guerre du Maroc "*...qui tue nos enfants... et qui coûte des millions...*" et chargea le comité central d'en assurer la préparation et d'en déterminer la date en accord avec les organisations syndicales.

Le succès du Congrès régional laissait présager l'intensification de l'action contre la guerre du Maroc dans les conditions favorables compte tenu de l'élan mobilisateur qui se profilait à l'horizon bien au-delà du mouvement communiste local. Mais ce "*consensus*" qui commençait à se dégager au sein du mouvement ouvrier de la région lyonnaise pouvait-il résister aux arrières-pensées partisanses de ses tendances?

**\* La préparation de la grève de 24 heures**

Conformément aux décisions du Congrès, le bureau régional décida, au cours d'une réunion du 7 septembre, de convoquer une assemblée d'information de toutes les organisations politiques et syndicales de Lyon, en vue de continuer l'action contre la guerre du Maroc. Effectivement, la réunion eut lieu le 16 septembre, à la salle des employés de commerce. Les deux délégués auprès du comité central d'action, Révol et Chambon (communistes), prirent la parole pour préciser que la date de la grève n'était pas encore fixée et qu'il fallait, dès lors, entamer une action de sensibilisation auprès de l'opinion par le biais d'affiches et de tracts et faire la propagande chez les ouvriers sur les chantiers et dans les usines... "*pour lutter victorieusement pour la*

---

(17) *Idem.*

*journée de 8h, contre le chômage, pour des salaires en rapport avec le coût de la vie, contre le fascisme et pour la cessation immédiate de la guerre*"<sup>(18)</sup>.

Parallèlement, le 18 septembre eut lieu une réunion des conseils des syndicats unitaires en présence de Révol qui transmet aux syndicalistes les recommandations du comité central d'action contre la guerre concernant la préparation de la grève de 24 h tout en insistant sur le fait que la tâche principale des syndicalistes unitaires était de convaincre les travailleurs de transport (bus, tramways) de se joindre au mot d'ordre de la grève<sup>(19)</sup>.

De surcroît, le groupement des syndicats des tabacs et des maçons (C.G.T.) et ceux des cheminots de Lyon (CGTU) aboutit à la création d'un "*comité d'unité syndicale*". Ce qui permit l'organisation d'un meeting commun le 26 septembre à la bourse du travail. Tous les orateurs insistèrent sur la nécessité de l'unité syndicale. Mais, celle-ci ne pouvait se réaliser, à leur avis, qu'avec la reconstitution de la C.G.T. unique "*pour lutter victorieusement pour la journée de 8h, contre le chômage, pour des salaires en rapport avec le coût de la vie, contre le fascisme et pour la cessation immédiate de la guerre*"<sup>(20)</sup>.

Malgré leur détermination, les membres du comité régional d'action étaient conscients que leur marge de manœuvre était très réduite du fait de l'indifférence manifestée par les "*masses ouvrières*" à l'égard de cette grève. Et de ce fait, son succès dépendait, en grande partie, de l'arrêt du travail des employés des transports en commun. Leur objectif s'annonçait très difficile à réaliser car "*... sur plus de 3000 employés de tramways, une centaine seulement sont affiliés au P.C.. Seuls ceux-ci chômeraient si l'ordre de grève était donné...*"<sup>(21)</sup>. Les autres syndicats (la bourse de travail et l'union des syndicats confédérés (C.G.T.) refusèrent de cautionner le mot d'ordre de grève en raison de son caractère purement politique.

Les rapports de la préfecture du Rhône fournissent des éléments nous permettant d'affirmer que dans les autres "*villes*" de la région, la situation n'était pas meilleure. A Villefranche, le comité d'action organisa une réunion d'information le 5 octobre<sup>(22)</sup>. A Tarare, seuls quelques militants communistes avaient organisé une réunion rassemblant "*une dizaine de personnes (...) et qui n'a donné aucun résultat...*"<sup>(23)</sup>.

(18) AD 10MP/ 73 Lyon 17 septembre 1925. Rapport adressé au ministère de l'intérieur par les services de la préfecture de Rhône.

(19) AD. 4M 260, Lyon, 21 septembre 1925, Rapport du Commissaire spécial.

(20) AD. 4M 260, Lyon, 29 septembre 1925, Rapport du Commissaire général.

(21) AD. 10MP/ 73 Lyon, 7 octobre 1925, Rapport adressé par le préfet au ministre de l'intérieur.

(22) Selon le rapport de la sous-préfecture, deux militants communistes, l'un de Lyon et l'autre de Mâcon, s'étaient déplacés pour expliquer aux "120 personnes" qui assistaient à la réunion les enjeux politico-économiques de la guerre tout en les incitant à participer à la journée de grève qui s'annonçait imminente. Cf. AD 10MP/ 73 Rapport du sous-préfet de villefranche.

(23) *Ibid*, Villefranche, 10 octobre 1925, Rapport du sous-préfet.

Devant cette indifférence de fait, sur le terrain, certains militants auraient même proposé le renoncement à cette manifestation pour éviter un échec prévisible "... qui ne pourra que porter un préjudice moral aux organisations révolutionnaires"<sup>(24)</sup>.

En tout cas, le suspense aurait duré jusqu'au bout quant à l'annonce officielle de la date de la grève. Car, ce ne fut que le 9 octobre que le secrétaire fédéral du P.C. affirma qu'il avait reçu "... l'ordre de grève générale de 24 heures, fixée du lundi 12 octobre par le Comité Central d'action". Le lendemain, le dernier meeting de campagne fut organisé à la mairie du 6<sup>e</sup> arrondissement<sup>(25)</sup>.

En bref, comme le souligne un rapport de la préfecture, "... les nombreux appels du comité régional d'action, du parti communiste et de la CGTU sont restés sans effet sur la grande majorité des ouvriers de l'agglomération lyonnaise"<sup>(26)</sup>. Car, le 12 octobre la vie normale de la cité n'avait pas été troublée et tous les grands services publics fonctionnaient normalement.

Dans le secteur le plus touché par la grève celui de la métallurgie, le nombre de chômeurs "ne dépassait pas, selon les rapports de police, les 8%". S'agissant du secteur des transports en commun (bus et tramways), le nombre de grévistes était insignifiant<sup>(27)</sup>.

Ainsi s'acheva en débandade tout un processus de lutte et de mobilisation qui avait duré tout au long de l'été 1925.

Avait-on les moyens et l'opportunité pour relever ce grand défi?

## II- LA DIVISION DES SOCIALISTES

Contrairement aux communistes, les socialistes de la région lyonnaise étaient divisés sur le problème rifain. C'est en tout cas ce qui se dégage facilement de leurs réactions. Car si les socialistes de Lyon, adoptèrent une position très proche, pour ne pas dire similaire, à celle des radicaux, ceux de l'Isère se montrèrent très critiques vis-à-vis de la position officielle du parti et notamment au parlement. De ce fait, on peut parler de l'existence de deux positions distinctes:

### 1 - La "majorité municipale" de Lyon et les députés du Rhône

Tout d'abord, il faut préciser que les élections des 3 et 10 mai 1925 avaient donné à la S.F.I.O., pour la première fois dans son histoire, la majorité absolue au

(24) AD. 10MP/73 Lyon, 7 Octobre 1925. Du préfet du Rhône au ministre de l'intérieur.

(25) Les principaux orateurs furent: Rosain (des maçons), G. Lèvy (ancien député PC), Foulon (CGTU) et Rousseau (S.F.I.O.).

(26) AD. 10MP/73 Lyon, 12 octobre 1925.

(27) AD. Ibid.



sein du conseil municipal. Malgré leur succès indéniable, les socialistes décidèrent de voter à l'unanimité en faveur de la candidature du maire sortant Edouard Herriot. Avant l'élection, le secrétaire fédéral Darne exposa dans une déclaration les raisons qui avaient déterminé le choix des socialistes. Parmi les raisons invoquées "... les événements politiques actuels (...), les difficultés d'ordre intérieur et international non encore surmontées". Ce qui donne, selon lui, à l'élection du "citoyen" Herriot "...une signification et une portée qui dépassent les limites de notre cité"<sup>(28)</sup>.

Cette déclaration ne permet pas de déceler la moindre divergence entre les socialistes et les radicaux lyonnais au moment où le débat sur les événements du Maroc divisait sensiblement dans d'autres régions les deux principales composantes du cartel.

Le 22 mai, Darne prit la parole, au conseil général, pour s'aligner sur la position des radicaux au sujet du Maroc. Il commença certes, par un rappel glorieux du combat anti-colonial de Jaurès avant de se rétracter *de facto* en disant que "...c'est du passé" car, ce qui importait le plus, à ses yeux, devant une situation pareille, c'était de "...dégager le gouvernement des accusations portées contre lui". Et à cet égard, il estima que les explications fournies par E. Herriot lui "...donnent toute satisfaction et suffiront à rassurer l'opinion publique en lui apprenant que les opérations engagées ne le sont pas dans un but de conquêtes nouvelles, mais pour faire respecter les droits antérieurs de la France..."<sup>(29)</sup>.

Parallèlement, le député du Rhône Marius Moutet se montra lors d'un débat sur "*l'origine du conflit rifain*" au sein de la ligue des droits de l'Homme, le plus décidé à défendre la thèse officielle du gouvernement en affirmant que "...tous les prétextes invoqués par Abdelkrim sont faux. Les marchés réguliers ne lui ont jamais été fermés, nous nous ne sommes opposés qu'aux pillages opérés par lui et par ses partisans"<sup>(30)</sup>. Et au cours du débat parlementaire sur les crédits, Moutet menaça même de quitter le groupe socialiste si celui-ci prônait l'abstention.

Tous ces éléments permettent d'avoir une idée assez claire sur la position adoptée par les socialistes lyonnais face aux événements du Maroc.

## 2 - Les socialistes de l'Isère

La consultation de l'hebdomadaire "*le Droit du peuple*" (organe des fédérations socialistes S.F.I.O. de l'Isère, du Rhône et de la Savoie) nous a permis de constater que la position des socialistes de l'Isère au sujet du problème rifain différait sensiblement, pour ne pas dire radicalement, de celle des socialistes du Rhône.

(28) *Lyon Républicain* du 18 mai 1925.

(29) Débats au conseil général du Rhône, Séance du 22 mai 1925.

(30) *Cahiers des droits de l'Homme* 1925. Séance du comité central du 6 juillet 1925, pp. 375-376.

Lors du Congrès de la fédération de l'Isère, au cours de la dernière semaine de juin 1925, tous les orateurs, militants et élus locaux ou nationaux, réclamèrent l'armistice au Maroc et l'ouverture des négociations de paix avec Ben Abdelkrim. Et à la suite du vote par le groupe parlementaire socialiste des crédits militaires, le secrétaire fédéral Lucien Hussel n'hésita pas à demander que la réunion du conseil national, prévue pour 12 juillet, soit anticipée. Car, "...le désaccord entre le groupe parlementaire et les masses socialistes semble plus grand encore. Nos députés n'ont pas interprété la volonté socialiste. Ils invoqueront sans doute une documentation qui nous manque (...). Ils ne nous convaincront pas, poursuit-il, après des années d'expérience que le meilleur moyen d'avoir la paix c'est de continuer la guerre..."<sup>(31)</sup>.

Les réponses "rassurantes" apportées par Painlevé aux interrogations de Renaudel sur les intentions du gouvernement, amenèrent Léon Blum à publier dans le journal grenoblois un article intitulé "*c'est d'Abdelkrim que dépend la solution du problème rifain*", où il souligna qu'un progrès décisif avait été enregistré "*vers la solution de la question marocaine*" puisque le gouvernement, selon lui, entendait bien conduire le conflit vers "*une paix rapide*", et ce sans se laisser arrêter ni par "... les arrières-pensées conquérantes de certains militaires" ni par "*les préjugés formalistes de certains diplomates*", tout en ajoutant que le gouvernement français était disposé à conclure la paix sur la base "*de l'indépendance effective des tribus rifaines groupées autour d'Abdelkrim*"<sup>(32)</sup>.

Léon Blum s'attendait, sans doute, à ce que son article puisse circonscrire le scepticisme sinon la déception des socialistes locaux devant la position de leur direction. Il ne semble pas qu'il ait réussi son "*pari*" puisque, à peine une semaine après, Hussel, partant du fait que le gouvernement avait un désir de faire la paix, se demanda pourquoi il ne fait pas "*...officiellement et publiquement une offre de cessation immédiate des hostilités*". Il rappela au passage que les deux fédérations socialistes de l'Isère et de la Seine avaient voté des résolutions allant dans ce sens lors de leurs congrès respectifs, avant de conclure que "*... la paix n'est pas une chose si difficile quand on la veut sincèrement*"<sup>(33)</sup>.

A. Pressemane, député de l'Isère, déplora pour sa part, que le gouvernement n'ait pas tenu sa promesse de "*convoquer les chambres en cas d'événements graves*" d'autant plus que les propositions "*officieuses*"<sup>(34)</sup> avancées par Abdelkrim offraient "*une occasion meilleure pour faire la paix*"<sup>(35)</sup>.

(31) *Le Droit du peuple*: Samedi 27 dimanche 28 juin 1925.

(32) *Le Droit du peuple*: du 4 et 5 juillet 1925.

(33) *Ibid*, 11 et 12 juillet 1925.

(34) Il fait allusion aux propositions d'Abdelkrim publiées par un journal anglais et rapportées par la presse française à la fin de juillet 1925.

(35) *Le Droit du peuple* du 5 et 6 août 1925. Article intitulé "M. Painlevé! Faites la paix!".

Cependant, si la majorité des socialistes de l'Isère se contentait d'une contestation à l'intérieur du parti tout en condamnant vigoureusement les mots d'ordre lancés par "les agents de Moscou" et notamment "la fraternisation" et "l'évacuation du Maroc", une minorité d'entre eux s'associa activement aux actions déclenchées par le parti communiste. En témoigne la présence de nombreux militants socialistes au Congrès ouvrier et paysan de Lyon, au cours duquel Rousseau (conseiller municipal de Décines, Isère) prit la parole pour demander "aux ouvriers socialistes de réaliser le front unique de toutes les forces prolétariennes au-dessus des chefs s'il le faut, parce que ceux-ci trahissent le prolétariat"<sup>(36)</sup>. Les documents compulsés dans les archives départementales, montrent bien que cet élu socialiste faisait partie du "comité d'action régional" pour la préparation de la grève de 24h et qu'il avait participé, comme orateur, à de nombreux meetings organisés à cet effet par le parti communiste.

### III - L'APPUI TOTAL DES RADICAUX AU GOUVERNEMENT

La position des radicaux concernant les événements du Maroc ne diffère pas, à quelques nuances près, de celle du "bloc national".

Ils n'ont laissé passer aucune occasion pour affirmer leur soutien total à la politique marocaine du gouvernement Painlevé. Toutes les déclarations faites par le maire de Lyon et certains élus radicaux sont, à cet égard, sans ambiguïté.

Au cours de la session du conseil général du Rhône du 22 mai 1925, Edouard Herriot tint à souligner, avec ardeur et fierté, qu'en tant que président du conseil, il était en plein accord avec Lyautey.. "dans l'attente des événements qui viennent de se produire" tout en insistant sur le fait que celui-ci.. "est toujours demeuré dans son rôle qui est d'agir le plus possible par les moyens pacifiques..."<sup>(37)</sup>.

Cette mise au point de la part d'Herriot n'était pas fortuite puisqu'elle était adressée, à vrai dire, à la droite qui prétendait que le résident général le Maréchal Lyautey n'avait pas trouvé l'appui escompté de la part de l'ex-président du conseil.

Inutile de rappeler qu'Herriot occupa ce poste entre mai 1924 et avril 1925, et de ce fait, il avait à se prononcer sur l'occupation des points stratégiques de l'Ouergha que son prédécesseur Poincaré avait déjà approuvée.

Il n'opposa aucune réserve à cette avance puisque, comme il l'a souligné lui-même ultérieurement, "... la position occupée est sur le territoire confié à notre protectorat"<sup>(38)</sup>. De même ne prit-il pas en compte les recommandations formulées

(36) Compte rendu du Congrès ouvrier et paysan du 9 août. AD. 10MP/3/73.

(37) Débats de la séance du conseil général (22 mai 1925), Cf. *Lyon Républicain* du 23 mai 1925.

(38) *Lyon Républicain* du 23 mai 1925.

par Calary de Lamazière dans son rapport sur le problème rifain qu'il avait remis au président du conseil le 3 décembre 1924<sup>(39)</sup>.

Après avoir exprimé sa conviction quant à l'effondrement prochain de l'Espagne, le député du "*centre gauche*" estima qu'un conflit franco-rifain pouvait être évité à condition de privilégier le dialogue avec Abdelkrim, d'autant plus que celui-ci savait très bien, selon lui, qu'avec la France il n'avait d'autre alternative que "*... l'accord ou la guerre (...) La porte cadennassée du Maroc français fermé à toute négociation l'irrite et l'étonne. Disons-le, quand il en est temps encore: si l'on ne cause pas, le conflit éclatera au printemps*". Pour cela, le rapporteur demanda instamment que des instructions fermes fussent données à la Résidence générale "*pour éviter les paroles irréparables d'un impérialisme inutile*"<sup>(40)</sup>.

Encore faut-il ajouter que les premiers renforts envoyés au Maroc par Painlevé avaient tous été préparés minutieusement par le gouvernement Herriot. De surcroît, la maire de Lyon n'hésita pas, pour repousser les accusations "*mensongères*" de ses détracteurs, à donner lecture d'une phrase extraite de la dernière lettre que Lyautey lui avait adressée le 12 mai 1925: "*... je tiens à dire que je n'ai jamais été soutenu, compris et aidé mieux que par vous, par votre gouvernement et par le général Nollet...*"<sup>(41)</sup>.

Devant les critiques répétées des socialistes et leurs menaces de se retirer du cartel si le gouvernement n'engageait pas des négociations sérieuses avec Abdelkrim, Herriot continuera inlassablement à prêcher "*l'union des gauches*". Et c'est dans cette optique qu'il orienta ses interventions lors des banquets "*radicaux-socialistes*" au cours de l'été 1925<sup>(42)</sup>. A l'assemblée nationale, il lança un vibrant appel aux socialistes pour ne pas rompre le contrat d'union tout en acceptant que "*certaines circonstances amènent certaines réflexions*"<sup>(43)</sup>.

Edouard Herriot usa, donc, de tout son poids politique et de son prestige national et local pour minimiser à la fois l'ampleur de la campagne rifaine et la responsabilité du gouvernement dans son déclenchement, tout en concentrant ses critiques contre les communistes qui étaient, à ses yeux, les véritables responsables de la dégradation de la situation sur le terrain puisqu'ils cherchaient à exploiter "*le fanatisme marocain en poussant au meurtre les soldats français*", et aussi contre le "*bloc national*" qui essayait d'exploiter cette affaire pour semer la division au sein du "*cartel des gauches*" et espérer sa dislocation.

(39) Edouard Herriot avait demandé à ce député, inscrit au groupe de la gauche républicaine démocratique et administrateur de la "Compagnie Chérifienne de Colonisation", de rédiger un rapport sur le problème rifain. (Archives du ministère de la guerre - Vincennes).

(40) AMG. 3H 101. Rapport adressé au Président du Conseil, ministre des Affaires Etrangères.

(41) Débats au conseil général. Cf. *Lyon Républicain* du 23 mai 1925.

(42) Soulié Michel, *La vie politique d'Edouard Herriot*. Ed. Armand Colin, 1962, p. 244 et sui.

(43) "Déclarations de Mr. Herriot à l'Assemblée" *Lyon Républicain* du 14 juillet 1925.

En résumé, la majorité écrasante des radicaux lyonnais, comme d'ailleurs les radicaux des autres régions françaises, estimait que le problème rifain mettait en danger "l'honneur du drapeau" et la "mission civilisatrice" de la France dans l'Afrique du nord et dans le monde islamique. Par conséquent, il fallait apporter le soutien nécessaire au gouvernement dans son effort pour redresser la situation.

Néanmoins, il y avait des voix contestataires qui s'élevaient contre cette attitude, à l'image d'Etienne Antonelli qui dénonça, dans un article, le vote précipité des crédits par le parlement "... sans étude, sans discussion (...). Et les radicaux de très bonne foi, répondent à cet appel vraiment désespéré et les socialistes eux-mêmes doivent s'abstenir et la masse républicaine ne comprend plus et se demande où sont ceux qui la trompent et qui la trahissent...", avant de conclure son article en disant: "... Ainsi, chaque jour la ploutocratie bancaire joue de la patrie en danger comme elle joue d'une mauvaise nouvelle pour faire un coup de bourse..."<sup>(44)</sup>.

En guise de conclusion, on peut dire que l'attitude de la gauche lyonnaise vis-à-vis du problème rifain était conforme, dans son ensemble, aux orientations prônées par les états-majors parisiens. Certes, les socialistes lyonnais n'avaient pas pu adopter une position commune. Mais l'oscillation de celle-ci entre l'approbation et la critique "timide", illustre bien les divergences au sein de la direction du parti entre ceux qui ne voulaient pas rompre "l'alliance" avec les radicaux, surtout pas à cause de cette affaire, et ceux qui estimaient que les socialistes devaient rester fidèles à leur "éthique de conviction" et de ce fait, ils ne pouvaient cautionner la politique répressive du gouvernement. Autrement dit, la division constatée au sein de la S.F.I.O. lyonnaise n'est qu'un exemple parmi tant d'autres<sup>(45)</sup>. Pour ce qui est de l'action entreprise par les communistes tout au long de l'été elle entrainait dans le cadre de la campagne lancée par le "comité national d'action" contre la guerre. Et on a vu que la date de la grève de 24 heures n'a été connue à Lyon que deux jours avant la date fixée.

**Mohammed KHERCHICH**

Université Abdelmalek Essaâdi  
Faculté des Lettres - Tétouan

---

(44) Extraits de l'éditorial d'Etienne Antonelli intitulé "Pour la démocratie sociale" *Lyon Républicain* du 6 juillet 1925.

(45) Sur ce point cf. Oved (G). *op.cit.*, pp. 254-261.

### ملخص

كان لحرب الريف دورٌ كبير في صفوف اليسار الفرنسي عامة، و في مدينة «ليون» على وجه الخصوص التي كان رئيس الحكومة الفرنسية «إدوار هيريو» ممثلها في البرلمان. ولذلك كانت المواقف متباينة في صفوف ذلك اليسار بين الأوساط المقربة من الحكومة التي كان عليها أن تدافع عن المصالح الإستعمارية الفرنسية في المغرب وجمهور المناضلين الاشتراكيين والشيوعيين الذين كانوا معادين لكل عدوان استعماري، مناصرين للشعوب المستعمرة ومجاهدي الريف على الخصوص .

**LE RITUEL COMME ACTION SANCTIFIANTE  
DES LIENS INTERGROUPE :**  
**Le cas de "taça" au Maroc<sup>(1)</sup>**

**Hammou BELGHAZI**

L'homme accomplit des rites religieux ou civils pour marquer le passage d'un état, d'un statut, d'un monde... à un autre<sup>(2)</sup>; exemple: le passage du profane au sacré, du célibat au mariage, de la guerre à la paix ou inversement. Dans le Maroc précolonial, société à État traditionnel dépourvu d'une puissante organisation centralisatrice, les conflits, si fréquents, se déroulaient à deux niveaux: d'un côté entre le *Makhzen* (pouvoir central) qui luttait sans relâche pour assujettir l'ensemble du pays et les tribus dissidentes qui lui résistaient farouchement; de l'autre, entre les composantes d'une tribu, les tribus d'une "confédération" ou les "confédérations" de tribus. Sur ce second plan, notamment à l'intérieur des régions insoumises à l'administration de l'autorité souveraine, le maintien de l'équilibre intra - et intertribal se réalisa au moyen, entre autres, de pactes intergroupes tels que le traité de taça.

Nom d'action féminin du parler berbère *tamazight*, le mot *taça* semble, au sens tymologique, désigner l'allaitement collectif; il dériverait de la racine DD ou TD qui fournit le verbe *ddeç* ou *tteç* (téter) et les autres termes de la même famille lexicale: *oçoud* (action de téter, succion), *asoutteç* (allaitement), *amsouttaç* (allaitement réciproque) etc.. Au point de vue sociologique, la *taça* est un lien bilatéral servant d'abord à faire passer les parties contractantes (tribus ou/et fractions de tribus) de la situation belliqueuse à la situation pacifique, elle peut se définir comme une institution coutumière fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances populaires qui, pour ainsi dire, lui donnent un caractère sacré et, partant, le pouvoir

(1) Version légèrement modifiée d'une communication présentée au cours des *Cinquièmes Rencontres Sociologiques de Besançon* (02/10/1995). La matière de cette communication est tirée d'une recherche en préparation sur "la pratique et la désuétude de *taça* chez les Zemmour". (groupement berbère occupant la région sise entre les trois villes du Nord-Ouest: Meknès, Rabat, et Oulmès, les Zemmour, il y a à peine trois quarts de siècle, pratiquaient le semi-nomadisme et vivaient encore sous la tente).

(2) Voir A. Van Gennep, 1981, *Les rites de passage*, Chapitre III "Les individus et les groupes", Paris, Picard, 3 éd. pp. 35-56.

de protéger les individus, les groupes et leurs biens matériels contre l'agression et les convoitises extérieures. Dès lors, deux questions se posent: comment consacre-t-on le traité de *taċa*? et comment se manifeste la nature sacrée et ce traité?

### PROCESSUS DE LA CONSÉCRATION DU PACTE

Le pacte de *taċa* se conclut à la suite d'un affrontement sanglant entre deux unités sociales composées chacune de plusieurs lignages se réclamant d'un ancêtre commun, réel ou fictif. Sous l'égide de leurs assemblées dirigeantes respectives; *jma' ā*, les membres des groupes concernés se rassemblent à proximité du sanctuaire d'un saint ou près d'une enceinte maçonnée à ciel ouvert. Le rassemblement a pour matière une cérémonie comprenant deux rites: l'échange entre les parties au pacte des plats de couscous mêlé de lait de femme et le tirage au sort des chaussures des chefs de famille appartenant à ces parties. Les hommes mariés, seuls, mangent ensemble la nourriture cérémonielle que reçoit leur groupe. Consommer un repas à l'occasion du nouement d'un contrat n'a rien d'étonnant, mais y consommer un couscous contenant le lait de femme questionne, s'il était besoin, la socio-anthropologie des systèmes symboliques.

Le premier rite exprime sans doute le rapport social qu'instaure le phénomène du don et du contre-don; phénomène qui, d'après Marcel Mauss, exerce une contrainte sur les individus et les collectivités<sup>(3)</sup>. Recevoir de la nourriture d'une personne ou lui donner à manger est un acte plus important et plus significatif que de manger en présence d'autrui<sup>(4)</sup>. Suivant la conception traditionnelle arabo-berbère, la nourriture - donnée ou reçue dans le cadre de l'hospitalité - crée entre l'amphitryon et le(s) convive(s) une relation intangible qui leur impose le devoir de respect et de confiance réciproque, voire l'obligation d'entraide et d'assistance mutuelle. La sacralité et la relation en question provient, nous dit Joseph Chelhod, du fait que les denrées faisant l'objet du don alimentaire sont censées contenir quelque chose de sacré<sup>(5)</sup>.

Ce quelque chose s'appelle la *baraka*: une sorte de pouvoir ou de fluide divin et dynamique qui, selon les cas, déchaîne les forces occultes du bien ou du mal; fluide dont Dieu, d'après les croyances populaires, investit quelques êtres humains et certaines espèces animales et végétales. Aussi bien avant qu'après leur transformation en pain ou en couscous, les céréales (blé et orge), principale culture du Maroc précolonial) sont appelées *baraka*. Toujours est-il, pour jouir ici-bas de l'action bénéfique de ces produits, il ne suffit pas de les manipuler avec précaution. Il faut surtout

(3) M. Mauss, 1989, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 3 éd. pp. 258-259.

(4) Des individus qui, à l'occasion d'un festin, mangent à une même table ne seront pas attachés les uns aux autres par la nourriture. Ils seront liés à celui qui leur donne à manger et c'est à lui qu'ils vont rendre le don.

(5) J. Chelhod, 1955, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris P.U.F., p. 190.



en offrir une partie, de préférence, sous forme de nourriture. Ce faisant, le donateur gagne en retour l'amitié du donataire. L'hospitalité fonde un lien élémentaire de subordination qui se volatilise du simple fait de rendre le don. Elle met celui qui la donne en position supérieure et celui qui la reçoit en position inférieure. Cette situation de positions inégales ne se produit pas pendant la conclusion de la *taċa*, puisque les groupes célébrants échangent les plats rituels. Autrement dit, ils sont sur un pied d'égalité dans la mesure où chacun d'eux pratique simultanément le don et le contre-don.

L'interprétation populaire, reprise sous une forme savante par George Marcy<sup>(6)</sup>, reste muette quant au rôle que la nourriture joue dans la mise en place du pacte de *taċa*. Elle met cependant l'accent sur l'ingrédient qui particularise le repas cérémoniel, à savoir le lait de femme. La primauté ainsi accordée à la substance lactaire tient à l'efficacité du lait maternel de tisser des liens de type parental entre des personnes non apparentées. Les femmes du groupe donateur sont présumées allaiter les hommes du groupe donataire et, en conséquence, les futurs alliés s'identifient aux frères de lait. D'ordinaire, lorsqu'un bébé tète une femme autre que sa génitrice, il devient "membre" de la famille nourricière mais sans y être intégré ou assimilé, au point de changer de nom et d'avoir droit à la succession; les parents le considèrent comme leur fils et les enfants comme leur frère. Pour sa part, il a envers eux des devoirs de respect, d'aide et de reconnaissance. Ce qui n'est pas sans rappeler le rapport amphitryon-convive. Du reste, chose absente des règles de l'hospitalité, il lui est interdit d'épouser ses sœurs de lait et sa nourrice<sup>(7)</sup>. Ces devoirs et obligations incombent également aux gens liés par la *taċa*. Mais il ne faut pas croire que le lien de *taċa* soit la réplique exacte de la relation établie par l'allaitement.

Le second rite, un des éléments qui distinguent la *taċa* de la parenté de lait, semble compléter ou préciser le premier. Après avoir consommé les mets rituels, les intéressés se réunissent en vue d'exécuter ce rite. Ils se déchaussent et posent par terre l'une ou l'autre chaussure de manière à former un tas pratiquement constitué de chaussures droites du groupe A et de chaussures gauches du groupe B ou vice-versa. Une fois les chaussures rassemblées et dissimulées sous une couverture,

---

(6) G. Marcy, 1936, "L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central", Alger, *Revue Africaine*, n° 79, p. 257. De tous les textes qui ont effleuré l'institution de *taċa*, celui-ci - composé de 17 pages - est le plus intéressant tant par la teneur que par le volume.

(7) Telle qu'elle vient d'être exposée, la pratique de l'allaitement était en application dans la péninsule arabe avant l'avènement de l'Islam. Voir Kh. Chatila, *Le mariage chez les musulmans de Syrie*, Paris, Les Presses Modernes, p. 203; E. Conte, 1991, "Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines", in *Al-ansab, la quête des origines. Anthropologie historique de la société arabe*, ouvrage collectif, Paris, Maison des Sciences de l'homme, p. 81; H. Belghazi, 1995, "Dimension socioculturelle de l'allaitement chez les Maghrébins", in *Actes des Rencontre Régionales 1993-1994 en Lorraine*, Metz, Fas-Lorraine, p. 51.

l'homme le plus âgé des contractants<sup>(8)</sup> ou deux notables<sup>(9)</sup> issus des deux groupes procède(ent) à l'opération du tirage au sort. Du tas, il(s) extrait (extraient), une par une, les paires de chaussures et les présente(ent) à l'assistance. Désormais, les propriétaires des chaussures composant chaque paire sont déclarés unis par le pacte. Le tirage au sort de la première paire étant effectué, les participants se rechaussent.

Le recours au procédé du hasard vise à escamoter d'éventuelles contestations et à couper court au traitement de faveur. Ni la richesse ni la pauvreté (ou autres critères) ne sauraient donc entrer en jeu. Tout chef de famille du groupe A peut avoir pour proche allié tout homme marié du groupe B et réciproquement. Les contractants s'estiment égaux quelle que soit leur condition sociale. Ils ressemblent en quelque sorte aux moitiés d'une paire de chaussures. Comme elles, ils sont symétriques, c'est-à-dire semblables et opposés ou différents. Cela dit, essayons à présent de comprendre ce que l'action de se déchausser signifie.

Nombre de sociétés accordent une importance particulière à ce geste que nous exécutons tous les jours. Au Maroc comme partout au Maghreb, on se conforme à l'obligation de s'engager nu-pieds dans les lieux sacrés tels que la mosquée et le sanctuaire. Franchir le seuil de la salle de prière ou de la chambre funéraire sans se déchausser, c'est, au sens exégétique, y introduire la souillure et, de ce fait, s'exposer à la malédiction divine. Remarque: pour peu qu'on prête attention aux objets se trouvant dans les endroits saints des édifices culturels, on ne manquera pas de voir des chaussures posées à côté de certains fidèles en pleine dévotion. Qu'est-ce que cela veut dire?

Tout en étant synonyme d'impureté à cause de son contact avec les ordures, la chaussure est considérée comme un objet de valeur non pas pour son utilité matérielle, mais en raison de sa charge symbolique. La signification de cette charge varie suivant les civilisations ou/et les situations<sup>(10)</sup>. Du point de vue qui nous intéresse, la symbolique de la chaussure touche la propriété foncière. Une coutume kabyle (Algérie), décrite et expliquée par Jean Servier<sup>(11)</sup>, est à cet égard instructive: quand un différend s'élève au sujet de l'acquisition d'un lopin de terre, les contestataires doivent jurer sur la tombe d'un saint que le droit de propriété leur revient; après quoi, chaussés (*condition sine qua non*), ils vont frapper du pied droit le sol de la parcelle litigieuse en récitant les paroles du serment. Aux yeux de l'auteur, cet acte gestuel (et généralement le fait de marcher avec les chaussures) symbolise la prise de posses-

(8) Coursimault, 1916, "La tata [taḍa]", *Archives berbères*, vol. 2., fasc. 3., Paris, Larose, p. 262.

(9) G. Surdon, 1928, *Esquisse de droit coutumier berbère marocain*, Rabat Moncho, pp. 124-125.

(10) Voir *La Bible* Ruth IV, 7-8; E. Cassain, 1978, *Le semblable et le différent: symbolisme du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, La Découverte, pp. 294-315; M. Granet, 1948, *La civilisation chinoise*, Paris, A. Michel, pp. 219-228; M. Gast & J.P. Jacob, 1978-79, "Le don des sandales dans la cérémonie du mariage en Ahaggar: une symbolique juridique?", *Alger, Libyca*, XXVI, pp. 223-233

(11) J. Servier, 1962, *Les portes de l'année*, Paris, R. Laffont, pp. 123-126.

sion immobilière. La mosquée (maison de Dieu) et le sanctuaire (demeure du saint), souligne-t-il, ne sont pas susceptibles d'appropriation; alors, on est tenu d'enlever ses chaussures avant d'y pénétrer.

Ce qui vient d'être dit éclaire pleinement le cas des parties au pacte. Les contractants se chaussent pendant l'exécution du rite de la chaussure et après la conclusion du traité, c'est-à-dire quand les uns foulent le sol des autres. De cette manière, les membres du groupe A montrent qu'ils n'ont sur le territoire B, et inversement, aucun droit de propriété à faire valoir. Il s'agit là d'un moyen pacifique pour lutter contre l'empiétement et la spoliation liés au semi-nomadisme guerrier de l'époque précoloniale. Époque où la pratique de la *taḍa* occupait une place sensible dans l'organisation tribale. Au fait, quelle est l'origine du pouvoir attribué à la chaussure?

Ledit pouvoir semble provenir du pied et de toutes les forces qu'on rattache à cet organe. Au niveau physique, les pieds constituent la base sur laquelle repose le corps tout entier de l'homme en station verticale. Leur malformation fait apparaître une certaine irrégularité du corps orthostatique et en mouvement. Au plan symbolique, l'intérêt porté au pied n'est pas moindre<sup>(12)</sup>. Par l'expression "être sous le pied", les Berbères du Maroc central entendent "être sous l'autorité de...". L'autorité, c'est aussi le pouvoir, la force et la puissance. Le pied exprime le pouvoir; pouvoir de marcher, de se déplacer, de courir, de fuir, etc... Les entraves du prisonnier et de l'esclave n'ont-elles pas été inventées pour soumettre ces individus et les empêcher de s'évader? Source d'énergie et symbole d'autorité, il est également tenu pour un lien fragile. (Achille "au pied léger" et au talon vulnérable ne dirait pas le contraire). Dans l'esprit du Marocain illettré, la mort pénètre le corps par les pieds et le quitte par la tête. Tout bien considéré, ce caractère ambivalent (force/faiblesse) rappelle l'ambivalence de la chaussure en tant que symbole (objet de valeur et synonyme d'impureté et d'ordure). En un mot, la chaussure amplifie les caractéristiques qu'on accorde au pied.

Cependant, une question demande à être élucidée en vue de mieux montrer comment le rituel sert à consacrer les liens intergroupes. Pourquoi contracte-t-on la *taḍa* dans le voisinage du sanctuaire d'un saint ou d'une enceinte maçonnée en forme de margelle? A dire vrai, on ne saurait saisir la fonction de ces édifices dans la conclusion de la *taḍa* sans prendre en compte le culte des saints; une pratique largement observée dans les milieux ruraux et populaires marocains<sup>(13)</sup>.

Les gens du peuple assignent au saint de multiples vertus, puisqu'il passe pour détenir un pouvoir surnaturel : la *baraka*. Ceci lui permet d'accomplir des actes fastes ou néfastes suivant qu'il est comblé ou lésé. Il peut guérir des maladies incurables,

(12) Voir A. Souzenelle, 1991, *Le symbolisme du corps humain*, Paris, A. Michel, Coll. Espaces Libres, 2<sup>e</sup> éd. pp. 87-117.

(13) P. Pascon, 1986 "Mythes et croyances au Maroc", Rabat, *B.E.S.M.*, n° 155-156, p. 80.

faire tomber la pluie, calmer la tempête aussi bien naturelle que sociale (lutttes tribales, litiges interfamiliaux...), etc... En revanche, il est capable d'anéantir un troupeau d'animaux domestiques, de causer une infirmité physique ou mentale à une personne, de brûler à distance un champ de céréales, de rendre inféconde une femme ou une femelle, etc... C'est pourquoi, de son vivant et plus encore après sa mort, le détenteur de la *baraka* (ou le faiseur de "miracles") est placé au-dessus de la mêlée, vénéré et sollicité. On se rend au sanctuaire abritant sa tombe pour y prêter serment, régler un différend ou demander une faveur après y avoir déposé des offrandes.

De son vivant, le saint sillonne les territoires des tribus pour recevoir ou récolter des dons et bénir les donateurs. Souvent à la demande de ces derniers, il leur édifie un modeste monument: en règle générale une enceinte construite avec des pierres brutes et de l'argile délayée dans l'eau, de forme circulaire, à ciel ouvert et d'environ 0,50m de hauteur et 0,80m de diamètre. Dans diverses civilisations, parce qu'elle est solide et relativement pérenne, la pierre fait figure de fixateur du pouvoir supra-naturel ou des forces invisibles<sup>(14)</sup>. Par son contact avec le matériau, doit-on donc comprendre, le saint y applique l'empreinte du fluide divin<sup>(15)</sup>; il le sacralise. Ainsi érigée, l'enceinte sera désormais objet de culte et de dévotion au même titre que le sanctuaire.

L'analyse qui précède fournit les éléments nécessaires et suffisants pour affirmer que le rituel peut être un acte sanctifiant des relations intergroupes. La rencontre de certains contractants près d'une enceinte cultuelle et la réunion d'autres dans les environs du sanctuaire d'un saint ont un même objectif: la consécration du pacte de *taça*.

Cette consécration se réalise par le fait que les membres des partis intéressés placent leur pacte sous la protection de la puissance divine supposée être fixée dans ces monuments et prennent le saint pour témoin de cet événement. Sans doute, soit dit en passant, l'Islam orthodoxe et l'islamisme traitent-ils ces pratiques et croyances d'hérésie ou de non-conformité aux enseignements de la religion musulmane, puisque celle-ci interdit au croyant d'adresser son adoration à une autre divinité qu'Allah. La question n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser. L'Islam du peuple, ou populaire, est loin d'être l'application absolue et fidèle de l'Islam du Livre.

La consécration du lien de *taça* se réalise en outre par le biais de la consommation du repas des uns par les autres. Si, de coutume, le don alimentaire (hospitalité), pour les raisons précitées, rattache ou subordonne le donataire au donateur, il établit entre les collectivités célébrantes un rapport sacré ou perçu comme tel. Sacré non seulement parce que le repas contient des ingrédients (céréales et lait de femme)

(14) A.-M. Hocart, 1973, *Le mythe sorcier et autres essais*, traduit de l'anglais par F. Verne, Paris, Payot, pp. 38-43.

(15) E. Durkheim a suffisamment discuté la question de la transmission ou de la propagation de ce fluide qu'il a désignée par l'expression: "la contagiosité du sacré", cf. 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 5 éd. pp. 455-464.

"chargés" d'effluve sacré, mais aussi parce que c'est un repas religieux (pas toujours au sens islamique), c'est à dire qu'il est préparé, offert et consommé dans des lieux sanctifiés ou sous le patronage du sanctificateur de ces lieux.

### MANIFESTATION DE LA NATURE SACRALE DU PACTE

En vertu des rites accomplis et du pacte conclu, les contractants se considèrent comme des frères de lait, voire plus; les uns deviennent des êtres sacrés aux yeux des autres. Quand un homme s'adresse à son allié, il fait précéder son nom du titre honorifique (*sidi*) réservé en principe au détenteur de l'énergie divine ou de pouvoir temporel. Il le place au même niveau qu'un saint, jure par lui et ne peut contester ni refuser son arbitrage dans le règlement d'un conflit - même en cas de meurtre. Et pour cause: la personne de l'allié ou, mieux encore, le lien inter-alliés (la *taça*) est regardé comme une force sacrée, donc redoutable. La nature sacrale de ce lien se manifeste particulièrement dans deux des obligations pesant sur les *utaça-s*<sup>(16)</sup>, soit l'interdiction du mariage et la prohibition de la violence<sup>(17)</sup>.

La réalisation d'une alliance matrimoniale ou d'une action violente dans le réseau des relations propres au pacte est - au sens des alliés - une anomalie, une horreur ou un péché. En d'autres termes, épouser une femme du groupe allié ou porter atteinte à la personne et/ou aux biens d'un individu de ce groupe, c'est transgresser le traité de *taça* et, par conséquent, être passible de sanction. Mais pourquoi un homme et une femme allié par la *taça* n'ont-ils pas le droit de s'unir par le mariage? Qu'est-ce qui fait que la violence soit prohibée dans un contexte socio-historique où le recours à l'emploi de la violence est quasi-légitime? Si violation de ces interdits il y a, quel genre de peine encoure le violateur?

Au terme des perceptions populaires, les liens du mariage et les actes de violence ne doivent, en aucune façon, se produire entre les gens du traité. Car, en considération du lait de femme contenu dans la nourriture cérémonielle et de la consommation de celle-ci dans un endroit participant de l'espace sacré, les membres de chacune des unités alliées tiennent les hommes et les femmes de l'autre pour des frères et sœurs ou pour des saints et des saintes. Tout se passe comme si le principe prohibitif de ces liens était l'allaitement symbolique (ou la parenté de lait) doublé(e) de l'effluve divin et dynamique.

Dans les pays de confession islamique, la parenté de lait se substitue à la parenté biologique en matière de mariage. Un garçon et une fille allaités d'un même sein ne sont pas en droit de se marier ni d'avoir des relations sexuelles parce qu'ils tiennent lieu de frère et de sœur proprement dit. Mais, tout comme les cousins parallèles ou croisés, leurs enfants peuvent s'épouser. Ce qui n'est pas le cas des *utaça-s*,

(16) Pluriel de *utaça* (fém. *ultaça*): individu ou groupe d'individus pratiquant la *taça*. Ce mot peut être un nom ou un adjectif.

(17) Il s'agit de la violence physique (coups, blessures...) et morale (offense, dérision...).

même s'ils se confondent avec les frères et sœurs de lait. Qu'il s'agisse des contractants ou de leurs descendants (enfants, petit-enfants, arrière-petits-enfants...), le champ matrimonial est toujours fermé: point d'union conjugale entre un homme et une femme tant que leurs groupes entretiennent la relation de *taċa*.

L'interdit matrimonial s'étend à plusieurs générations du fait que chacun des groupes *utaċa-s* est pour l'autre un ensemble d'individus assimilables non seulement aux frères de lait mais encore aux personnages sacrés, c'est -à-dire de pouvoir surnaturel et éternel; la *baraka*, et dignes d'un respect absolu, nul ne doit faire, dire ou penser du mal envers ses allié(e)s. Cette exigence semble incompatible avec le mariage pour la simple raison que le ménage est en soi porteur d'antagonismes. Il n'est pas de couple où il n'arrive jamais aux conjoints de vivre des moments de tensions sourdes ou exprimées. Celui qui prend pour épouse sa "sœur" du pacte ne fait pas que violer l'interdit matrimonial; il manque aussi à la règle prohibant la violence, puisque la vie conjugale engendre des querelles. Justement, c'est pour éviter toute action susceptible de nuire à la personne sacrée de l'*utaċa* et quelque fâcheux effet pouvant en découler, que les parties alliées bannissent les unions de leurs relations.

Sont également bannis de leurs rapports les gestes ignobles, les paroles abjectes, les intentions malveillantes; bref, les actes de violence physique et morale. Cela fait penser à la situation des frères de lait plutôt qu'à celle des frères biologiques. Contrairement aux premiers dont le lien repose sur le respect réciproque, les seconds ne sont pas à l'abri des démêlés. La question d'héritage en est le meilleur exemple. Par suite de l'utilité économique et de la valeur symbolique des biens successoraux<sup>(18)</sup>, le partage du patrimoine entre les enfants d'un défunt s'accompagne de conflits latents ou manifestes. Les frères de lait ne risquent pas de connaître de tels conflits en ce sens que la fraternité ou la parenté créée par l'allaitement ne donne aucun droit de succession. Ils n'ont pas en commun ce qui unit ou oppose les frères germains, consanguins ou utérins, à savoir la richesse matérielle et le patrimoine symbolique de la famille. Sans nul doute est-ce pour cela qu'ils sont un modèle d'entente et d'harmonie et que les *utaċa-s* adoptent leur comportement: ni différend, ni dispute.

L'interdiction de la violence vient aussi de ce que l'*utaċa* est un être imprégné de *baraka* pour son homologue. Les gens de la *baraka* sont respectés tant par ferveur religieuse que par peur de s'attirer les foudres de la malédiction divine. Ce qui n'est pas sans rapport avec la question du manquement à la prohibition du mariage et de la violence; question dont l'examen ne peut qu'éclairer davantage le caractère sacré du lien inter-alliés.

Ce manquement suppose non pas une sanction terrestre (amende, incarcération, exil...) mais une peine magico-religieuse ou un châtiment céleste. C'est-à-dire

(18) A. Gotman, 1988, *Héritier*, Paris, P.U.F, p. III.

qu'il met en mouvement le côté maléfique du fluide divin que les "frères" du pacte portent en eux. Du fait de l'influence pernicieuse de ce fluide, le transgresseur des interdits peut contracter une maladie, avoir un accident, tomber dans la misère ou perdre la vie. La croyance en l'existence des puissances occultes et en leur intervention en tant que force répressive des actions répréhensibles des hommes est l'une des caractéristiques des sociétés dites traditionnelles<sup>(19)</sup>. D'après la tradition orale, lesdits interdits sont rarement violés et cela, nous paraît-il, grâce à une foule de récits mythiques tissés autour du phénomène de la *taça*. Récits dont le plus célèbre est l'histoire de la chaîne se transformant en serpent.

Si vous interrogez un vieillard du Maroc central au sujet de la *taça*, il ne manquera pas de vous dire qu'un ou plusieurs individus de la tribu X se rendirent un jour à tel endroit. Sur leur chemin traversant le territoire de la tribu Y, ils aperçurent une chaîne près d'un ancien emplacement de tentes de transhumants. L'un d'eux voulut la prendre. Au moment où il se pencha pour l'amasser, elle se métamorphosa en vipère. Stupéfait, il s'éloigna. Le reptile redevint ce qu'il était auparavant. Quand il s'en approcha de nouveau, l'objet reprit la forme ophidienne. Réflexion faite, ils comprirent que la chaîne appartenait à leurs alliés (les gens de la tribu Y)

Et si vous lui demandez des précisions à propos de la pièce maîtresse du récit; la chaîne, il vous répondra: celle qui unit les deux anneaux métalliques qu'on place au niveau inférieur des jambres antérieures des chevaux et des mulets pour les empêcher de s'éloigner ou de se sauver. Mais, il y a plus: la signification symbolique de l'objet concret et de sa métamorphose.

D'un bout à l'autre du monde et depuis l'antiquité au moins, la chaîne a toujours été le symbole des rapports "entre deux extrêmes ou deux êtres"<sup>(20)</sup>. A partir de là, il y a lieu de croire que la chaîne symbolise la *taça* qui est, en effet, un pacte bilatéral par excellence. La première attache deux anneaux, la seconde relie deux groupes. Ce pacte est sacré et dangereux. Ses principes et obligations doivent être respectés, autrement il devient semblable à la chaîne s'incarnant dans le corps ophidien. En tant qu'animal crachant la mort, le serpent représente la force invisible (le pouvoir de la *taça*) dans sa réaction maléfique. Le malheur ou le châtement supposé en être l'émanation ressemble à la morsure du reptile venimeux; il peut être fatal pour le violeur de l'interdiction du mariage et de la prohibition de la violence.

Tout compte fait, ce genre de récit, si burlesque puisse-t-il paraître, joue un rôle préventif. Il met en garde le pratiquant de la *taça* contre la violation des interdits qui lui sont prescrits. Bien entendu, l'efficacité du récit mythique, c'est-à-dire son impact sur l'auditeur, dépend du fait d'y croire. Le pratiquant en question y croit forcément parce qu'il naît et évolue dans un environnement qui baigne dans l'univers du sacré: culte des saints, vénération des créatures invisibles (génies), etc. Il croit à

(19) J. Servier, 1964, *L'homme et l'invisible*, Paris, R. Laffont, pp. 159-170.

(20) J. Chevalier & A. Geerbrant, 1985, *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont, p. 200.

la légende dans la mesure où, justement, elle lui parle du phénomène mystérieux du sacré. Phénomène que l'homme conçoit comme une puissance périlleuse et redoutable<sup>(21)</sup>. Objet de croyance populaire, le récit mythique fascine l'esprit, inspire l'effroi et, partant, avertit l'éventuel imprudent du danger qui le guette.

En dernière analyse, le récit mythique ne fait qu'amplifier l'idée que le pacte de *taça* est une relation sacrée et dangereuse. C'est apparemment en vertu de la crainte qu'il insufflait aux contractants que, jusqu'à la fin de la "pacification" du Maroc en 1934, ce traité a joué un rôle dans l'équilibre des populations pastorales et guerrières. Deux conditions indispensables à la régulation intra- et intertribale ont été instaurées au moyen de la *taça*. La première concerne le règlement des conflits inter-individuels et intergroupes de manière pacifique dans un milieu sensible et propice aux luttes intestines. La seconde intéresse la création de zones neutres ou de non-violence nécessaires à réaliser la production économique basée sur le déplacement des troupeaux.

Aujourd'hui, la *taça* ne fonctionne plus en tant que facteur régulateur de l'organisation tribale. Sa quasi-disparition s'explique, nous semble-t-il, par trois faits qui, à des degrés variables, ont affecté la société marocaine pendant les périodes coloniale et post-coloniale. Il s'agit du bouleversement du domaine politico-judiciaire (centralisation de l'appareil étatique, instauration des tribunaux et déstructuration de l'assemblée dirigeante au niveau local: *jamaâ*), de la transformation du secteur économique (substitution de l'agriculture à l'élevage transhumant) et de la mutation des représentations collectives (régression des croyances ancestrales de communication). Ce constat peut être formulé d'une façon théorique plus globale: l'apparition d'un pouvoir centralisé, structuré autour des cités urbaines a progressivement surclassé puis éliminé la valeur opératoire des règles adoptées par les sociétés nomades (ou semi-nomades) qui régissaient précédemment des régions tout entières. En d'autres termes, les populations nomades ne maîtrisent plus les "rapports de production"; les règles qui les régissaient et qui participaient à cette maîtrise sont tombées en désuétude.

**Hammou BELGHAZI**

Nancy - France

### ملخص

الطاضا معاهدة قبلية منبثقة عن مجموعة من الأعراف والمعتقدات الشعبية التي تضيف عليها هالة من الرهبة والقدسية، وكانت تلك المعاهدة تحتفظ على توازن القوى بين القبائل الرعوية غير الملتزمة بأحكام السلطة المركزية التي لم يستقر قرارها إلا في القرن العشرين يوم تمهشمت الأنظمة القبلية وأصبحت أعرافها في خبر كان كما هو الأمر بالنسبة للطاضا.

(21) R. Caillois. 1991, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll, Folio/Essai, pp. 30-31.



## DROIT ET PRATIQUES SOCIALES

### Le cas des *Nawāzil* au XIX<sup>e</sup> siècle

Rahma BOURQIA

#### I – LES NAWĀZIL ET LES QUESTIONS DE SOCIÉTÉ

L'évolution de la société islamique a toujours entraîné un changement au niveau des pratiques et des usages sociaux, suscitant ainsi des questionnements de la part des musulmans sur le statut légal de leurs pratiques. Par ailleurs, les transformations sociales inhérentes à la société, les particularités des normes locales ainsi que l'emprunt à d'autres droits coutumiers ont imposé une constante "redéfinition de la territorialité des systèmes normatifs" mis en place par la *sharī'a*.<sup>(1)</sup> Ceci ne va pas sans entraîner l'évolution de la norme juridique dans les sociétés islamiques.

Au Maghreb le développement de la pratique judiciaire, tel que *al-'amal al-fāsi*, véritable "trésor coutumier", adoptée par les juges citadins<sup>(2)</sup>, ainsi que les réponses au cas d'espèces (*nawāzil*), nous renseignent sur la culture juridique de l'époque, et révèlent ainsi le rapport étroit qui existe entre l'historique et le normatif. On constate une abondance de la littérature des *nawāzil* où se déploie une inflation des concertations avec le *faqīh* à travers les questions que la société soumet à l'opinion des juges. Cette littérature reflète ce souci de la société musulmane de s'interroger et de légitimer des pratiques sociales non codifiées par la loi islamique. Ainsi, la jurisprudence, par l'usage des mécanismes et des méthodes qui lui sont inhérents, a entretenu une relation étroite avec la réalité historique et sociale tout en révélant le droit comme une véritable construction sociale.

---

(1) Voir Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. IREMAM, KHARTALA, 1995, p. 19.

(2) J. Berque, *Les Nawāzil al muzāra'a du Mi'yār Al-Wazzānī*. Etude et traduction. Préface de R. Maunier. Editions Felix Moncho, Rabat, 1940, p.25.

Les thèmes de ces cas d'espèce couvrent tous les aspects de la foi, de la pratique religieuse, de la vie sociale et du mode de vie économique. La société interpelle le *faqīh* par ses questions et le pousse à aller aux limites de la procédure jurisprudentielle et à épuiser les mécanismes qui lui permettent de prendre position et d'exposer son point de vue sur le cas qui lui est présenté. La littérature des *nawāzil*, cette source de la culture juridique maghrébine, nous révèle que la négociation avec la réalité sociale s'impose au *faqīh*. Elle lui rappelle que les adaptations et les réajustements sont nécessaires au niveau des mécanismes d'interprétation et d'argumentation jurisprudentielle pour saisir les nuances des particularités locales, la nouveauté des faits socio-économiques, et les résistances de certaines croyances locales. La culture juridique qui apparaît à travers les *nawāzil* reflète ce réflexe dont dispose le *faqīh* pour négocier avec ce que le réel propose et impose sans abandonner le terrain de référence, c'est-à-dire celui de la loi islamique. Les *nawāzil* nous renseignent ainsi sur un fait essentiel: le droit est négociable

Soulignons au passage le fait que les coutumes locales, dans la société marocaine du XIX<sup>e</sup> siècle, ne sont pas entièrement étrangères à la loi islamique. A travers l'évolution historique, elles ont déjà subi l'influence du *shar'*, repérable au niveau de l'appellation même du droit coutumier: '*urf*'. Dans beaucoup de zones berbères, quoiqu'il soit le plus communément désigné par le terme *izref*, le terme '*urf*' n'est pas étranger. Les tribus Zayan par exemple, comme le note Aspinion «sans toutefois ignorer ce mot [*izref*], emploient couramment le terme arabe '*urf*'. Le même auteur ne manque pas de s'étonner devant ce fait, vu que la population des Zayan est celle parmi les berbères qui parle le moins l'arabe<sup>(3)</sup>. De même qu'il est de coutume que la femme berbère, souvent ignorant l'arabe, dénonçant une injustice, utilise la formule "je remets mon sort entre les mains de Dieu et la loi islamique" (*ana bi Allāh wa bi shra'*). Tout en inscrivant leur foi dans les préceptes fondamentaux de l'Islam, beaucoup de tribus berbères et arabes soumettent leur organisation sociale et politique à des droits coutumiers locaux et leur mode de vie à des pratiques qui répondent aux exigences du terroir.

Par ailleurs, dans la langue arabe '*urf* acquiert une connotation positive. Ibn Manzour écrit que "'*urf* et *ma'ruf* ont le même sens; ce qui est contraire à la négation (*nukr*). C'est ce qui est reconnu par l'âme comme étant le bien"<sup>(4)</sup>. De même que le droit coutumier du *shar'* (*urfu shra'*) est ce que les 'ulémas considèrent comme base pour les jugements (*al-ahkām*)<sup>(5)</sup>. Par conséquent, dans cette culture du *fiqh*, on ne retrouve pas une attitude qui condamne a priori la coutume et l'usage, ce qui ouvre la voie à la négociation.

(3) Le Commandant Robert Aspinion, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, 2<sup>e</sup> édition, éd. E. Moyriner, 1946, p.13.

(4) Ibn Manzour, *Lisān Al-'Arab*, vol. 9, Dar Sadir, 1992, p.239.

(5) *Al Murjīd fī al-lughā wa al-a'lam*. Dar al-Mashriq, Beyrou, 1992, p. 500.

La coutume et l'usage faisant partie d'une rationalité locale, répondant aux stratégies du groupe et à son mode de vie, résistent à s'insérer dans le système canonique global. Pourtant le *faqīh*, ce représentant de l'ordre religieux, ne contourne pas les coutumes et ne les exclut pas de l'enceinte de la loi islamique. Il les examine et dialogue avec ceux qui les pratiquent et les maintiennent vivantes dans leur mode de vie. C'est ainsi que, dans une société musulmane où dominent la diversité des choses de la vie et une constante innovation dans l'expression des modes de cette vie, les *nawāzil* ont fonctionné comme un procédé régulateur de la vie sociale.

## 2 - L'ARSENAL MÉTHODOLOGIQUE

L'argumentation dans les *nawāzil* s'inspire des mécanismes de la jurisprudence. Dans son examen du cas d'espèce le *faqīh* n'est pas démuni. Il dispose d'un arsenal méthodologique pour discuter et trancher sur le cas de la coutume récalcitrante et résistante. Bien que la porte de l'*ijtihād* ait été fermée depuis des siècles, il demeure, néanmoins, d'autres principes qui sont mis en œuvre par le *faqīh* pour examiner ces cas, tels que la "conclusion subjective" "*rai*", ou l'appréciation du mieux "*istihsān*", ou encore "l'opportunisme social" l'*istislāh*. La méthode appelle à une sorte de l'*ijtihād* instantané par lequel la jurisprudence s'actualise à travers chaque cas qu'elle traite. La méthode a pour but d'éviter l'arbitraire et, peut-être paradoxalement, d'innover tout en restant dans la lignée de la tradition islamique et de l'imitation des prédécesseurs (*taqlīd*).

Le *taqlīd*, cette imitation dans tout examen de cas, des maîtres prédécesseurs ou des Epigones (*muta'akhhirūn*), est imposée par le mode d'argumentation de la jurisprudence. La parole autorisée de ceux qui ont précédé est, certes, un argument majeur; mais tout en simulant une observance passive des dires des prédécesseurs sur le cas, le *faqīh* donne son avis. Comme l'écrit Berque: "Sur le plan doctrinal strict le *taqlīd* n'est qu'un pis-aller. Pour Ibn El Ḥajib, et combien d'autres, ne peut être nommé cadi que le *mujtahid*. C'est seulement faute de *mujtahid* qu'on fait appel au *muqallid*. Car le *taqlīd* est en soi "indigne de l'être pensant"<sup>(6)</sup>.

Dans cette littérature de jurisprudence, on assiste à un assouplissement du mécanisme à travers une discussion, voire un discours des *fuqahā* sur la méthode. Par exemple, le fait d'appliquer ou de se référer dans un jugement à un dire isolé "*qawl shādh*", parce que les contingences spéciales du cas l'imposent, a suscité une discussion parmi les *fuqahā* qui ont fini par l'accepter en le soumettant à des conditions. La référence au dire isolé (*qawl*) se fait à l'encontre du dire *mashhūr*, ce "terme technique du *hadith* désignant une tradition bien connue transmise avec un minimum de trois *Isnād*-s différents"<sup>(7)</sup>. Certains *fuqahā* posent des conditions à

(6) J. Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat, 1944, p. 23.

(7) G.H. A. Juyrole, "*Mashhūr*". *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. IV, p. 706.

l'application du dire isolé. Sidi Abderrahman Al-Fassi, en se référant à ses cheikhs, les énumère dans son *'Amal al-fāsi*, où il affirme qu' "il n'est pas permis à ceux parmi les *qādis* qui sont des imitateurs (*muqallid*), ne connaissant pas le choix raisonné (*rojḥān*), de juger en appliquant le dire isolé (*shādh*)... Seuls les *qādi*-s dont les choix raisonnés sont affirmés, jugeraient en appliquant le dire isolé.<sup>(8)</sup>". Le choix raisonné (*rojḥān*) devient un principe pour juger les cas de pratique et d'usage et une faculté vive qui doit permettre au *faqīh* de trancher. Voilà une attitude qui suspend la question du droit à la compétence du juge.

Bien que le dire isolé, par sa faiblesse, va à l'encontre du consensus et de l'opinion dominante qui est celle qui a été articulée au moins par trois juristes, la méthode voudrait pourtant qu'on l'accepte afin d'introduire une flexibilité dans la jurisprudence et d'élargir l'éventail des dire d'autorités qui servent de base à l'argumentation. En se référant à la fois à la chaîne (*silsila*) des dire des prédécesseurs, ceux des Epigones, le *faqīh* dispose d'un modèle d'argumentation, d'un réservoir de procédures, d'une richesse du jargon jurisprudentiel et d'un modèle d'argumentation qui lui permettent de faire le choix raisonné (*rojḥān*).

Les *nawāzil* d'Al-Mahdi Al-Wazzāni<sup>(9)</sup> représentent un exemple où cette méthode d'argumentation est mise en œuvre. Ce *faqīh* qui représente, comme l'écrit Berque, "le docteur marocain par excellence"<sup>(10)</sup>, né en 1846, fait ses premières études dans la *zāwiyya* de Wazzān pour entrer par la suite à la *Qarawīyyin* où il va être en contact avec de grands professeurs. Il rédigea *an-Nawāzil al-Kubrā*, appelé aussi *Al-Miyār al-Jadīd*, en 11 volumes, s'inspirant ainsi du *Mi'yār d'Al-Wansharīsī* (841-941H) qui lui est antérieur de quatre siècles. Les *nawāzil*, "ces historiettes juridiques, solidement accrochées aux faits et à l'homme"<sup>(11)</sup>, nous renseignent à la fois sur la culture juridique de l'époque et sur les problèmes de société qui préoccupaient les musulmans.

Il est difficile de dresser une typologie des matières traitées par les *nawāzil*, en raison de la diversité des sujets qui comportent un grand éventail de faits qui vont de l'événement le plus trivial passant par les matières des *'ibadat*, les coutumes, jusqu'aux cas des innovations (*bida'*). Pour les besoins d'analyse et afin d'illustrer cette mise en œuvre de la construction sociale du droit, nous avons choisi trois types de cas d'espèce qui traitent des questions de société et qui interpellent l'avis du *faqīh* :

(8) Abderrahman Al-Fassi, *Al-'Amal Al-Fāsi, Sharḥ Al-'Amal Al-Fāsi*, vol. 2, Lithographié, p. 100.

(9) Al-Mahdi Al-Wazzāni, *An-Nawāzil al-kubrā fi ajwibat Ahl Fās wa Ghairihim min al-Badw wal-Qurā al-Musammāt bi al-Mi'yār al-Jadīd*, 11 vols. Lithographiés, Fès, 1900. Voir aussi, Ahmad al-Wansharīsī, *Al-Mi'yār al-Mu'jib wa al-Jāmi' al-Mughrib 'an fatāwa Ifriqiya wa-al-Andalus wa-al-Maghrib*, 12 vol.

(10) Berque, *Les Nawāzil el Muzāra'a du Mi'yār Al Wazzāni. Etude et traduction*. Editions Felix Moncho, Rabat, 1940, p.12.

(11) Berque, *op. cit.*, p.68.

- 1) Certaines croyances populaires ;
- 2) L'usage d'une innovation ;
- 3) Les pratiques socio-économiques stipulées par les droits coutumiers.

Ces trois types de cas d'espèce constituent une grille de lecture nous permettant d'interroger le fait social rapporté par les *nawāzil*, ainsi que le débat orchestré par le *faqīh* sur ces faits. L'ordre de ces trois types de faits obéit à la logique qui régit leur statut par rapport à la loi islamique.

Les croyances populaires représentent, *a priori*, les faits qui s'éloignent le plus de la loi islamique. Certaines croyances peuvent même rappeler l'époque préislamique païenne, et par conséquent, constituent des faits avec lesquelles le compromis est supposé rencontrer le plus de difficultés. Pourtant le *faqīh*, gardien de l'ordre moral et religieux, les soumet à la même méthode et tente de trouver une attitude conforme aux normes religieuses.

Quant à l'innovation, s'inscrivant dans l'ordre de la nouveauté, elle surprend le *faqīh* et l'amène à adopter une attitude qui se caractérise à la fois par l'hésitation et la négociation.

Quant aux droits coutumiers, ils représentent ce qui défie le plus le système normatif global parce qu'ils sont collés à une réalité sociale locale, aux exigences du terroir, à l'organisation socio-économique, et au système politique local. Ils acculent le *faqīh* à abdiquer devant la nécessité sociale.

Quelques exemples seront pris des trois types de faits afin de montrer à travers les *Nawāzil* d'Al-Wazzāni tout l'effort qu'il fournit pour suivre les méandres et les fluctuations des expressions de la réalité sociale. Al-Wazzāni est un homme de terrain, issu de la campagne, et malgré son passage à la Qarawiyyīn, il demeure à l'écoute des hommes et de la réalité sociale.

### 3 - LES CROYANCES POPULAIRES ET LA DIFFICULTÉ DU COMPROMIS

La pratique de la jurisprudence en tant que droit veillant sur le bon fonctionnement de la foi dans une société productrice et reproductrice de cultes, rencontre forcément ces croyances populaires, diffuses parmi les musulmans, et sur lesquelles l'homme de sciences religieuses est amené à se prononcer. L'opinion qu'Al-Wazzāni émet sur ces croyances est déterminée par la distance qui les sépare des valeurs de l'Islam ; valeurs délimitées par les frontières qui les démarquent de l'ignorance (*jahl et jāhiliyya*). Tout l'effort du savant religieux est investi dans ce travail pour éloigner en dehors du champ islamique des croyances qui émanent de l'ignorance.

Concernant la question que les musulmans se posent sur le point de vue de la loi islamique sur la pratique de la visite des tombeaux des saints pour prier ces

derniers de servir d'intermédiaires entre eux et Dieu et le Prophète, Al-Wazzāni, imprégné de la culture rurale, après avoir exposé l'avis de ses prédécesseurs, mettant en avant l'argument que le Prophète est le seul à servir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, relate néanmoins les bienfaits de la *baraka* que les gens puissent tirer de la visite des saints<sup>(12)</sup>. L'attitude d'Al-Wazzāni vis-à-vis des pratiques apparemment non conformes à la loi islamique penche vers l'acceptation et l'intégration. D'ailleurs, ce culte fait partie de ces croyances que certains musulmans en terre d'Islam croient comme étant islamique. En outre, le culte des saints est un prolongement du champ religieux islamique, dans la mesure où la sainteté s'est imposée comme un ingrédient indispensable de la pratique religieuse dans le milieu urbain et rural, et le culte des saints est un complément de la foi. Al-Wazzāni ne trouve point de difficulté à intégrer dans l'enceinte de ce qui est permis le culte des saints dans la mesure où la sainteté repose sur les deux bases qui la rapprochent de la référence de l'Islam, à savoir la descendance du Prophète et la science religieuse. Al-Wazzāni ne trouve ainsi aucune difficulté à accepter le culte des saints et à le rapprocher des croyances islamiques

Pour un autre type de croyance, celle du mauvais augure (*tīra*), Al-Wazzāni s'y attarde plus longuement, et l'examine sous tous ses aspects en relatant les dires des prédécesseurs. Cette croyance, communément partagée par les gens, consiste à attribuer ce qui arrive à un individu à l'effet d'une chose, ou à la vue ou la rencontre d'une personne. Beaucoup de croyances tournent autour de *tīra*. Une femme dira qu'elle ne porte jamais la couleur jaune parce qu'à chaque fois qu'elle la porte un malheur lui arrive. Le malheur est ici associé à la couleur. Un autre individu dira qu'à chaque fois qu'il voit un Tel, un malheur lui arrive. *Tīra* est donc cette chose ou personne de mauvais augure. Cette croyance, qui persiste dans la culture populaire même de nos jours, était répandue du temps d'Al-Wazzāni et l'interpellait en tant que juriste et l'incitait à se prononcer.

Pour examiner ce cas, Al Wazzāni le place sur le terrain de la croyance religieuse. Comment concilier entre la croyance en Dieu, la seule cause de tout ce qui arrive, et cette croyance qui attribue l'existence de certains faits à une chose ou à une personne. D'emblée, on aurait tendance à croire qu'il est facile pour le *faqīh* de trancher, et que le cas ne mérite pas qu'on s'y attarde, parce que les deux croyances paraissent inconciliables. Pourtant, Al-Wazzāni consacre trois pages de son *Mi'yār* à examiner le cas<sup>(13)</sup>. Le cas n'est pas aussi évident qu'il paraît.

Al-Wazzāni se rabat sur le répertoire des dires des prédécesseurs pour trouver les arguments. Il écrit: "Le cheikh Abu Ali Sidi Al-Hassan Al-Yoūsi s'est prononcé sur une question dangereuse concernant *tīra* en y clarifiant l'aspect qu'il faudrait éviter... Cette question concerne ce qui est d'usage de croire, de la part des

(12) Al Wazzāni, *Al-Mi'yār*, vol 2, pp. 22-23.

(13) *Idem.*, vol.11, pp. 343- 345.

individus et de la collectivité, que certaines choses reviennent à d'autres selon une sagesse et une fatalité divine. Il est permis de le croire si on se libère de l'idée de l'attribuer à un autre élément que Dieu". Al-Wazzānī ne s'arrête pas à ce point ; il enchaîne sur ce qu'a dit Al-Youṣī :

Sache que pour ce qui est de ces questions ordinaires, les gens du commun autant que les immatures parmi l'élite (*qāsirūna mina al-khāssa*) sont déroutés. Pour les gens du commun, lorsqu'ils voient la chose associée à une autre, ils l'attribuent à cette chose. Ils oublient Dieu le Glorieux et tombent dans le polythéisme (*Shirk*) et s'éloignent du monothéisme. Quant aux immatures parmi l'élite qui croient que Dieu seul agit, qu'il n'a pas d'égal, ils ne vont pas au-delà de ce sens et par conséquent nient la sagesse divine sur sa terre et son ciel. Lorsqu'on leur dit que ceci a pour cause cela, ils répondent que la cause n'a aucun effet sur l'existence ou la non existence de ceci, ce qui est une ignorance de leur part, parce que Dieu autant il est puissant, aimé et n'ayant pas d'égal, il est aussi sage organise les choses selon sa volonté et ordonne les causalités<sup>(14)</sup>.

Dans l'examen du cas du mauvais augure, c'est toute la question de la causalité qui est posée. Dans sa réponse, le *faqīh* ne se précipite pas de prendre le contre-pied de ceux qui croient au mauvais augure et de répondre par une attitude qui met en avant la fatalité et l'impuissance humaine devant Dieu comme cause première. Cette attitude est celle de ceux qu'il appelle, après Al-Youṣī, "les immatures parmi l'élite". En fait, Al-Wazzānī condamne les deux attitudes: celle qui attribue à certaines choses le pouvoir de faire exister une autre et celle qui nie la chaîne de causalité et attribue tout ce qui arrive à la cause première : Dieu. Comme il l'écrit, "celui qui attribue la cause d'une chose à une autre chose autre que Dieu est polythéiste, et celui qui nie la sagesse déposée par Dieu dans tous les êtres est ignorant". La différence entre le polythéiste et l'ignorant est une différence de taille. En établissant une telle différence, Al-Wazzānī condamne-t-il *tīra*?

Si on s'arrêtait à ce point on pourrait en conclure que Al-Wazzānī ne fait aucun compromis avec cette croyance et qu'en la plaçant sur le terrain du polythéisme (*Shirk*) il la condamne. Pourtant, ce n'est pas le cas. Il examine les nuances et le vécu de la croyance elle-même. On ne peut réduire ceux qui croient au mauvais augure à une seule catégorie. Il y aurait selon Al-Wazzānī ceux qui y croient tout en ayant la foi. Ceux-ci ne sont pas en contradiction avec le monothéisme. En effet, on peut combiner la croyance en Dieu comme cause première et les effets de causalité qui sont ordonnées selon la volonté et la sagesse divine. Pour justifier ce compromis Al-Wazzānī cite un *hadīth* qui dit : "Cherchez le bien parmi ceux qui ont un beau visage", parce que "la beauté du visage est signe de qualités morales". Ainsi, Al-Wazzānī s'étend sur la question en

(14) *Ibidem*.

interprétant ce dire du Prophète pour admettre que l'âme se réjouit de la vue de quelqu'un de beau, et qu'effectivement sa rencontre peut être de bon augure pour entreprendre un commerce ou une vente. C'est pour cette raison que Dieu a confié aux prophètes d'accomplir des miracles (*mu'jizāt wa karāmat*)<sup>(15)</sup>.

Ainsi selon le mécanisme interne du *fiqh* le problème trouve une solution et le compromis est réalisé. Le procédé d'argumentation utilisé dans l'examen du cas finit par domestiquer la croyance, voire à l'intégrer dans le champ religieux. La difficulté du compromis est ainsi surmontée.

Si Al-Wazzānī trouve à la croyance dans le mauvais augure un terrain dans le champ de l'Islam et finit par l'accepter en se référant au *hadith* qui mentionne le bon augure, il se montre, par contre, intransigeant envers la croyance en la prédiction du caché ou de l'avenir.

La divination est croyance courante dans la société marocaine<sup>(16)</sup>, assurée par les *taleb* ou les voyantes qui prédisent ce qui est caché et permettent ainsi aux humains de connaître d'avance leur destinée et leur sort. Al-Wazzānī discute longuement le cas. Il commence par présenter la question: est-ce qu'il est permis ou non de croire en ces *tolba*<sup>(17)</sup> qui prétendent deviner et se prononcer sur les événements et sur les choses cachées, de prédire l'avenir et de se faire payer pour cela? Pour formuler sa réponse, Al-Wazzānī se réfère à un autre *faqīh*, Sidi Aḥmad Zarrūq qui dit que "prédire l'avenir en consultant les astres ou "la science de l'omoplate"<sup>(18)</sup> ou des traits dans le sable ou l'écriture est la voie vers le chaos (*fitna*)". On en conclut avec Al-Wazzānī que tout ce qui est utilisé pour deviner ce qui est caché n'est pas permis et que tout ce que pratiquent les devins est un péché. De même qu'il est illicite d'un point de vue de la loi islamique de se faire payer pour ce travail. Ce genre de pratique n'est qu'un moyen pour tromper les pauvres gens en prenant leur argent<sup>(19)</sup>. Si Al-Wazzānī s'est montré conciliant concernant le culte des saints et même la croyance au mauvais augure, il est intransigeant en ce qui concerne la divination. L'argument qui explique une telle intransigeance est important pour la foi. L'acte divinatoire qui consiste à prédire l'avenir par l'interprétation des présages, fait que le divinateur se substitue à Dieu dans la connaissance du caché<sup>(20)</sup>.

(15) *Ibidem*.

(16) E. Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, 1909. Voir aussi E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 1935

(17) *Tolba* pluriel de *tāleb* qui est celui qui enseigne le Coran aux enfants, fait des talismans et parfois s'adonne à la divination.

(18) Certaines voyantes utilisent l'os de l'omoplate du mouton de la fête du sacrifice pour pratiquer la divination et prévoir le destin de l'individu.

(19) Al-Wazzānī, *op. cit.*, vol. 11, pp. 127-129.

(20) On peut trouver une autre explication à l'attitude d'Al Wazzānī. Ne craint-il pas la déformation du métier du *faqīh* que les pratiques des *tāleb* prônent? Le *tāleb* n'est point un '*ālim*. Il



#### 4 - NÉGOCIATION<sup>(21)</sup> AUTOUR DE L'USAGE D'UNE INNOVATION

A l'encontre des croyances qui font partie de l'héritage culturel de la société, certaines pratiques apparaissent avec le contact d'autres sociétés et d'autres cultures. Elles s'introduisent dans la société musulmane, et les musulmans s'en emparent dans leurs usages. Voilà un fait qui sollicite l'avis du *faqīh*. Celui-ci les appelle : "des innovations (*bida'*) qui sont devenues courantes parmi les gens", imposées par la seule loi de l'usage. La consommation du tabac et du café en sont des exemples.

En traitant leur cas Al-Wazzānī mentionne le fait que leur consommation est devenue répandue et qu'ils constituent un fléau (*balwa*) et leur réserve une discussion qui commence par l'avis de ses prédécesseurs. Al-Wazzānī écrit :

On a demandé à l'éminent *qāḍī* Sidi Larbi Burdula: que dit la loi islamique à propos de l'herbe qu'on nomme tabac? Il a répondu que beaucoup de nos prédécesseurs se sont prononcés sur cette herbe. L'interdiction est le point de vue de nos maîtres Fassi et celui des maîtres de nos maîtres. Ils ont lutté contre elle et ils l'ont même brûlée. Lorsque nous étions enfants, le *mouḥtasib* l'interdisait et se montrait strict et violent à l'égard de son usage. Parmi nos maîtres, nous n'avons vu aucun qui était indulgent à son égard ou l'autorisait. Son affaire était donc tranchée par ceux qui nous ont précédés. Celui qui veut les suivre il est considéré parmi les gens qui suivent nos maîtres. Il y a aussi parmi les gens de notre pays ceux qui ne sont pas de cet avis et qui penchent en sa faveur<sup>(22)</sup>.

A travers le traitement de ce cas, on note bien la réaction que crée l'introduction non seulement de la consommation du tabac, mais aussi de sa culture et sur lesquelles la loi islamique ne s'est pas prononcée. Concernant sa

---

se situe à une échelle inférieure dans la hiérarchie établie par le savoir religieux. Il assure une fonction dans la localité qui est celle d'initier les enfants à l'apprentissage du Coran et parfois de pratiquer la divination. Le *ṭāleb* est *faqīh* de deuxième degré. En prenant une position radicale contre sa pratique et des croyances qui lui sont liées, Al-Wazzānī défend la profession et établit une démarcation séparant la science religieuse des croyances et des pratiques vulgaires auxquelles s'adonnent les *ṭolba*.

(21) La notion de négociation est utilisée dans un sens qui est différent de l'usage qu'en fait l'anthropologue Lawrence Rosen dans son ouvrage *The Anthropology of Justice* où il écrit: "the central analogy, the key metaphor, that may prove helpful when thinking about social life of Morocco--and for that matter, of much of the Middle East--is concerned with notions of contract and negotiation. It is an image of the bazaar market-place writ large in social relations, of negotiated arguments extending from the realm of the public forum into those domains of family, history, and cosmology--where there might not most immediately be expected to reside" Rosen Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Lewis Henry Morgan Lectures, Cambridge University Press, 1989, p.11. Nous estimons que la négociation a lieu suivant les moyens de négociation. Les individus ne se trouvent pas dans les mêmes conditions pour négocier. Pour le *faqīh* les limites des textes et les limites de son argumentation sont aussi des limites de ces moyens pour négocier. Il ne pourrait aller au-delà de ces limites.

(22) Al-Wazzānī, *op. cit.*, Vol. 11, p. 5.

culture, Al-Wazzānī se réfère aussi à l'opinion de ses prédécesseurs ou il relève que la culture du tabac a fait objet d'interdiction (*man'*). Il n'oublie pas de mentionner qu'il y a deux camps, ceux qui suivent l'opinion de ceux qui l'interdisent et d'autres qui suivent celle de ceux qui l'autorisent. Notons qu'il n'utilise point le terme illicite (*ḥarām*) mais celui d'interdiction (*man'*). Notre *faqīh* ne tranche pas ; il suggère que les maîtres ont interdit le tabac mais il existe d'autres qui ne sont pas du même avis. Son attitude ouvre la voie à la négociation concernant ce cas.

Il est difficile pour Al-Wazzānī de se prononcer en faveur de l'interdiction du tabac ou de dénoncer son caractère illicite parce qu'une telle attitude poserait des problèmes au niveau de la réalité socio-économique. La culture du tabac s'inscrit dans un mode de vie économique qui se soumet aux règles de l'usage. Cette culture a besoin d'être irriguée, de même que la terre sur laquelle elle est cultivée pourrait être sujette à la location ou à la vente. Le cas implique donc d'autres questions auxquelles le *faqīh* devrait faire face et donner une réponse claire et précise. Par exemple, pour celui qui cultive le tabac, "est-ce qu'il faudrait l'obliger à renoncer à son droit à l'irrigation?". Voilà une question qui place le cas dans le contexte local. Concernant cette question, Al-Wazzānī devient plus ferme. Il écrit: "En ce qui concerne le fait d'interdire à celui qui cultive le tabac de l'irriguer, alors qu'il a droit à l'eau, je dis non". De même qu'il ne faudrait pas selon Al-Wazzānī annuler un contrat de vente ou de location d'une terre où le tabac est cultivé. Le respect du droit à l'eau et des contrats de vente ou de location passent avant l'interdiction de la culture du tabac. Al-Wazzānī justifie une telle attitude qui ne veut pas aller loin dans l'interdiction au point de priver le cultivateur de son droit à l'eau, parce que nous avons affaire à un cas ambiguë (*mushtabih*), où il est difficile de trancher ou de le ranger soit dans le camp du licite ou dans celui de l'illicite<sup>(23)</sup>.

Le tabac n'est pas uniquement cultivé, il est aussi fumé. Al-Wazzānī enchaîne sur le fait de le fumer en exposant les opinions des *fuqahā* qui divergent. Il y a ceux qui ont dit qu'il est permis, d'autres l'ont considéré illicite, et certains ont adopté une attitude intermédiaire et l'ont considéré (*makrūh*). Al Wazzānī s'aligne sur l'avis d'un *faqīh* qui dit : "les avis sur le tabac sont divers, le mieux est de l'éviter. Il ne faudrait pas y dépenser de l'argent et d'y perdre son temps surtout pour les hommes de religion et Dieu seul sait"<sup>(24)</sup>. Le ton de cette conclusion est plus une admonestation qu'une opinion de jurisprudence. L'usage du tabac fumé dépasse le *faqīh*. Tout ce qui lui reste à faire c'est de sauvegarder l'intégrité et la morale des hommes de religion.

---

(23) Al-Wazzānī, *op.cit.*, p. 5.

(24) Al-Wazzānī, *op. cit.*, p. 6.

Eloigner les *fuqahā* de tout ce qui est ambiguë qui n'a pas fait l'objet d'accord entre les avis des *fuqahā* est la meilleure attitude à adopter vis-à-vis de ces cas. C'est cette intégrité des hommes de religion qu' Al-Wazzānī souligne à chaque fois qu'il examine une pratique sociale. Tout ce qui est objet de désaccord entre les '*ulamā*, devrait être évité par les hommes de religion. Il arrive à cette même conclusion lorsqu'il discute et expose les avis des *fuqahā* sur l'eau de vie. Ces avis divergent et se partagent entre ceux qui affirment qu'elle provoque l'ivresse et par conséquent elle subit la loi de l'illicite comme c'est le cas pour le vin, et d'autres qui affirment le contraire. Il termine par écrire:

J'ai entendu notre éminent et connu maître Abū Abdellāh Mohamed Guennūn Al-Fāsī, que Dieu ait son âme, dire que l'eau de vie que les gens du commun appellent *maḥya* provoque l'ivresse. Mais les '*ulamā*, que Dieu les bénisse, bien qu'ils s'éloignent de tout ce qui est objet de discorde et encore plus de ce qui est illicite, certains d'entre eux ne sont pas arrivés à la vérité. Et s'il savaient la vérité ils n'hésiteraient point. Dieu seul sait.

Sur le cas du café, Al-Wazzānī commence par constater qu'il n'y a pas d'accord. Ceux qui le consomment trouvent qu'il est bien et ceux qui ne le consomment pas trouvent qu'il est comme le vin, provoquant l'ivresse. Mais Al-Wazzānī a son avis la-dessus et il l'exprime:

Pour dire vrai, le café n'entraîne aucune ivresse mais a un effet actif sur l'âme. Après accoutumance, on éprouve une sensation dans le corps si on ne le prend pas, comme l'effet qu'éprouve celui qui a pris l'habitude de manger la viande cuite au safran. Il ressent un manque s'il ne le consomme pas et il ressent un effet activant lorsqu'il le prend. Mais il fait l'objet d'interdiction pour différentes raisons, parmi lesquelles on retrouve le fait que les gens qui le consomment se rassemblent pour le prendre, tournent le verre comme ils le font pour le vin, applaudissent, chantent des poèmes louant les femmes et l'amour ou citent le vin. C'est ainsi qu'ils ont l'impression de ressembler aux buveurs de vin. Il est donc illicite de le boire pour ceux qui le prennent de cette manière là.<sup>(25)</sup>

Il commence par affirmer sans équivoque que le café en lui-même n'entraîne aucune ivresse. Cette affirmation provient-elle d'un connaisseur qui a goûté au café ? Al-Wazzānī ne le dit pas, mais son attitude suggère qu'il est connaisseur en la matière. Pourtant la prise du café crée une ambiance, un contexte qui n'est pas à plaire au goût du *faqīh*. C'est la manière de prendre ce café qui pose problème. Elle rappelle le vin, sa convivialité, la tournée du verre, le chant des louanges des femmes et de l'amour. Le rituel collectif de la prise du café crée un parallélisme entre le buveur du café et celui du vin et pousse le *faqīh* à prendre position contre la manière et non contre le produit en soi. Al-Wazzānī dit clairement que c'est dans ce contexte que le café devient illicite.

(25) Al-Wazzānī, *op. cit.*, p. 359.

Il énumère aussi d'autres pratiques et plaide contre la prise du café. Par exemple, celle qui consiste à le mélanger avec la drogue (*hshisha*) dans les lieux de rencontre des buveurs. De même que la boisson du café entraîne la promiscuité et le contact avec les femmes parce que beaucoup de femmes s'adonnent à la vente du café. En outre, la consommation du café pousse les gens à fréquenter les lieux du jeu des échecs, des gens de mauvaises fréquentations et à entendre la parole vulgaire. Tout ceci selon notre *faqīh* dissipe l'humanité (*murowa*) de l'individu. Et le vrai musulman n'est rien sans cette *mouroūa* arabe que le café menace. Toute cette ambiance et cette atmosphère que crée la convivialité de la boisson du café distrait le bon musulman de la prière collective.

Dans sa discussion du cas du café, Al-Wazzānī aborde des questions d'ordre sociologique qui relèvent du contexte et des pratiques qui accompagnent la prise du café, sans oublier l'aspect psychologique, dans la mesure où il considère que le fait d'assumer les méfaits du café et de se laisser aller par l'ambiance collective qu'il crée est une affaire de tempérament (*tab'*). Tout dépend donc de celui qui le boit. Il convient à certaines personnes parce qu'il est compatible avec leur tempérament et il ne convient pas à d'autres parce qu'il ne l'est pas. C'est contre les agissements de ces derniers qu'il faudrait le rendre illicite.<sup>(26)</sup> Al-Wazzānī termine l'examen du cas en se référant à ce qu'a rapporté un *faqīh* en disant :

Le premier qui l'a bu et a ordonné à ses compagnons de le boire afin qu'il les aide à veiller pour la dévotion est le cheikh al-Wāli le savant Abou al-Ḥassan Shaḍīlī Al-Yamanī Al-Maghribī. Al-Ouhjoūrī a rapporté d'après Junayn, que le café était un arbre du paradis planté par sept mille anges. C'est l'arbre nommé *salwān*. Mais lorsque Dieu a chassé Adam du Paradis, l'arbre de *salwān* est descendu avec lui .... et fut jeté sur la terre d'Ethiopie<sup>(27)</sup>.

Ce parallélisme que fait ce *faqīh* cité par Al-Wazzānī, entre la destinée d'Adam et celle de l'arbre du café, montre que celui-ci porte en lui l'ambiguïté de l'homme lui-même: il est ange et démon.

Al-Wazzānī ne traite pas ce sujet à la légère. Il ne termine l'examen du cas qu'après avoir fait le tour de la question sous tous ses aspects. Lorsqu'il épuise le répertoire des dires des prédécesseurs, il se tourne vers ce qui a été composé comme poèmes sur le café, en citant ceux qui le condamnent et ceux qui en font l'éloge. Mais en invoquant de long poèmes qui font l'éloge du café on se rend compte qu'implicitement Al-Wazzānī n'est pas de ceux qui le condamnent. L'argument qui l'incline vers cette attitude est important: le café aide l'ascète à méditer et prier. Toute la rationalité de la discussion d'Al-Wazzānī tourne autour du fait que tout dépend de l'usage que l'on fait du café. Un usage orienté vers les

(26) Al Wazzānī, *op. cit.*, p. 360.

(27) *Ibid.*, p. 360.

plaisirs et la distraction dans la convivialité plaide en sa défaveur, par contre l'usage orienté vers la dévotion plaide en sa faveur<sup>(28)</sup>. Tout dépend donc de l'intention du buveur.

La négociation caractérise ainsi l'examen de ces innovations introduites dans la communauté musulmane et imposées par l'usage.

## 5 - DROIT COUTUMIER ET NÉCESSITÉ SOCIALE.

Une pratique coutumière (*'urf*) diffère d'une innovation (*bida'*). La première est mise en place par l'usage. Elle s'impose par le fait qu'elle est l'expression du contexte local. Le droit coutumier, ensemble de normes et de lois coutumières, est l'expression de l'organisation sociale au niveau de la localité. Canonisant les nuances des faits et des pratiques produites dans une localité donnée, ce droit coutumier pourrait varier d'une tribu à une autre.

En général, l'oralité est le support du droit coutumier. A l'exception de quelques droits coutumiers qui sont écrits<sup>(29)</sup>, la plupart sont oraux. véhiculés par l'oralité, échappant au code de l'écrit et sa rationalisation, ils s'inscrivent dans le changement social, dans le savoir faire et dans la rationalité locale. Les *nawāzil* demeurent pourtant des questions posées oralement au *faqīh*. Mais en enregistrant par écrit les questions et les réponses, ces *nawāzil* canalisent et rationalisent les coutumes transmises par la voie orale. Là, l'écriture fonctionne comme un mécanisme d'intégration au sein des canons de l'écrit, de ces faits divers véhiculés par l'oralité.

Le droit coutumier qui régit la vie sociale, économique et politique des tribus, répond à une nécessité sociale dictée par les stratégies du mode de production local. Le *khammās* est un exemple de coutume qui s'articule avec le mode de production local. Le *khammās*, pratique coutumière qui revient à donner le cinquième de la récolte à celui qui travaille la terre reflète un mode de fonctionnement du système agraire. Le statut de l'agriculture dans la société tribale et guerrière rend le *khammās* nécessaire. La valeur des hommes dans cette société se détermine par la capacité de défendre le terroir de leur tribu par la prise des armes dans les conflits tribaux et avec le *Makhzen*. Les notables sont ceux qui

(28) En dénonçant la décadence *fatwā* et par conséquent de ce choix raisonné au début de ce siècle, Al-Hajwi écrit sur l'attitude des *foqahā* qui ont rendu le café illicite: "je suis étonné de ces *fatwā* qui sont prononcées par ces temps obscurs. J'ai vu une *fatwā* de l'*imām* Snoussi qui rend le café illicite... et une autre de l'*imām* Ibn Ghāzi qui rend l'eau de vie que fabriquent les juifs pour la boire licite. Les deux *imāms* se trompent parce qu'ils ne connaissent pas ces choses sur lesquelles ils se sont prononcés. Celui qui a dit que le café est illicite a justifié ceci par le fait que le café provoque l'ivresse, alors que ce n'est pas vrai.... Et Ibn Ghāzi a considéré que l'eau de vie ne provoque pas l'ivresse alors que c'est faux...", Al-Hajwī Tha'ālibi, *Al-fikr as-Sāmi*, Vol. 2, p. 513.

(29) Mais il y aurait une exception au sud du Maroc où on retrouve une écriture du droit coutumier. Cette écriture n'est-elle pas un défi à la loi écrite ?

gèrent les conflits et prennent les armes. Par conséquent, le travail de la terre est assuré par ceux qui travaillent en recevant le cinquième de la récolte. Le *khamās* est donc une nécessité, qui n'a pas échappé au *faqīh* qui la justifie par le principe de nécessité qui fait passer ce qui n'est pas permis (*aḍ-ḍarūrat tubīḥu al-maḥdūrāt*).

Al Wazzānī écrit : “cheikh Abu Ali Ben Raḥḥāl a dit....celui qui annule le contrat du *khammās* qui est devenu courant se trompe, même lorsqu'il s'agit de donner au *khammās* l'habit et autres choses que lui donnent les gens du pays, et ce parce que c'est une nécessité”<sup>(30)</sup>. Le *faqīh* devait faire face à la coutume (*‘ada*), au droit coutumier (*‘urf*) et aux problèmes sociologiques qui se posent dans une société musulmane. Selon Berque, il y aurait deux tendances qui se dégagent dans l'attitude “du juriste devant la coutume. L'une orthodoxe, consciente. L'autre qui consiste, si j'ose dire, à avaler en fermant les yeux”<sup>(31)</sup>; d'où la flexibilité de la jurisprudence, qui finit par accepter ce qui est imposé par l'usage et qui est devenu coutume . Devant la nécessité sociale qui fonde la coutume, le *faqīh* capitule. Le juge accepte le *khammās*, coutume qui a résisté en Afrique du Nord, au nom de l'adage malékite qui dit: “les nécessités rendent licites les interdits”. Le principe de nécessité (*darūra*) ouvre la voie à un droit pragmatique.

## 6 - CONCLUSION: FLEXIBILITÉ DE LA MÉTHODE ET HISTORICITÉ DU DROIT

Bien que pour les trois types de thèmes, les croyances populaires, les innovations et les droits coutumiers, Al-Wazzānī adopte des opinions différentes qui vont du compromis difficile à la nécessité en passant par la négociation, l'approche demeure la même.

On constate la flexibilité de la méthode. Tout en relatant un réservoir référentiel de dires pour y faire cadrer les cas, le *faqīh* actualise implicitement le réservoir des dires des prédécesseurs. Il déploie tous les subterfuges et les astuces jurisprudentielles pour traiter le cas et formuler une réponse. L'examen du cas d'espèce devient une véritable exploration archéologique dans la textualité de la jurisprudence où se sont déposés les dires des prédécesseurs et où le raisonnement analogique (*qiyās*) est poussé à ses limites. Le *faqīh* est soucieux de rapporter avec érudition les positions des prédécesseurs. Rien n'est oublié. Même leur silence est évoqué. Lorsqu'ils n'ont rien dit, cela veut dire que la pratique n'était pas d'usage durant leur temps. Toutefois, si le questionnement n'a pas de limite, l'argumentation du *faqīh* qui se fonde sur la chaîne de la transmission du savoir a ses limites: celles des textes et des dires des prédécesseurs.

(30) Al Wazzānī, vol. 6, p. 357.

(31) Berque, *Essai sur la méthode...*, op. cit., p.33.

Dans le procédé d'argumentation, une place importante est réservée au compromis et à la négociation. Le *faqīh* est sensible à la nuance et aux différents aspects du cas qu'il lui est présenté. Rien n'est traité avec désinvolture ou avec une rigidité dogmatique. Toutes les questions sont discutées et reçoivent une réponse. Un parcours de la table des matières du *Nawāzil* montre que les sujets varient et reflètent la diversité de la vie sociale et économique. La méthode jurisprudentielle est mise au service des questions que se posent les musulmans qu'il s'agisse de croyances populaires, d'innovation ou de coutumes. En outre, le répondant qu'est le *faqīh* met son service et son savoir au service des questionnements du sens commun et des pratiques de ceux qu'il nomme les gens du commun (*'amma*).

Par ailleurs, les *nawāzil*, littérature écrite, constituent une rationalisation par l'écrit des pratiques sociales. L'écriture est une manière de canaliser la coutume et l'usage et de domestiquer les croyances populaires. Ils révèlent un effort d'enregistrer par l'écrit tous ces cas d'espèces et de les inscrire dans la pratique judiciaire, les intégrant ainsi dans la chaîne de la transmission du savoir<sup>(32)</sup>. Le *faqīh* ne se contente pas de répondre à la question oralement, vu que l'oralité est éphémère, il veut fixer par l'écrit certains usages et pratiques pour les intégrer et les enfermer dans le discours jurisprudentiel, tout en extirpant ce qui n'est pas conforme à la loi islamique.

Les *nawāzil* témoignent de l'historicité de la norme juridique, d'un droit instantané et collé au social, opérant dans une société qui a toujours recours au questionnement sur le droit. Ils montrent aussi que la norme juridique, tout en demeurant sur le terrain de la loi islamique, est négociée et constamment actualisée dans les limites du pensable.

**Rahma BOURQIA**

Faculté des Lettres - Rabat

### ملخص

يتطرق هذا المقال، عبر دراسته ل نموذج من نصوص النوازل في القرن التاسع عشر، لليونة المعايير القانونية والمدى خضوعها لتأثير التطورات والتحويلات التي يعرفها المجتمع الإسلامي. يفحص الفقيه النازلة وهو مسلح بترسانة من الآليات الفقهية التي تمكنه من التفاوض المستمر مع مستجدات الحياة الاجتماعية للناس ومع ما تفرضه البيئة الاجتماعية والاقتصادية. كما يعرض المقال قراءة لبعض الظواهر التي يبدو من خلالها هذا التفاوض كالمعتقدات الشعبية وبعض الظواهر الجديدة في المجتمع الإسلامي والممارسات الاجتماعية التي يقننها العرف.

(32) Soulignons le fait que l'écriture elle-même est un processus intégrateur.





**COMPTES-RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES**

**RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS**

**Masashi Haneda & Toru Miora** (eds.), *Islamic Urban Studies. Historical Review and Perspectives*, London/New York, Kegan Paul International, 1994, XVII, 365 p.

En 1988 démarrait à "l'Institut de la Culture Orientale" de l'Université de Tokyo, sous la direction de Yuzo Itagaki, un vaste programme de recherche fondé par le ministère japonais de l'Éducation, de la Science et de la Culture, et intitulé : "L'urbanisme en Islam : Etude comparée". 24 groupes de travail, environ 120 chercheurs appartenant aux humanités, aux sciences sociales et aux sciences de la nature; plus de 200 séminaires et 2 colloques internationaux tenus en 1989 et 1990. Ces chiffres signalent l'envergure du programme, et le livre que nous présentons en est l'un des fruits concrets. Il s'agit d'un ouvrage collectif publié en japonais en 1991, puis traduit en anglais.

Le titre nous prévient déjà qu'il s'agit d'un aperçu général sur la recherche concernant le phénomène urbain dans le monde musulman. Il s'agit en fait d'une histoire de la recherche historique traitant du phénomène en question; et cet objectif est réalisé à travers cinq études, assorties de bibliographies étoffées, et consacrées respectivement au Maghreb, au Mashriq, à la Turquie, à l'Iran, et à l'Asie Centrale, et ce par des auteurs spécialisés dans ces régions. Ces études diffèrent par leur allure et leur densité, mais semblent répondre à un questionnaire implicite qui s'articule autour de quelques soucis constants :

- Périodiser la production existante;
- souligner l'appartenance géographique et culturelle des travaux réalisés
- relever les travaux fondateurs;
- relever les grands thèmes et centres d'intérêt, notamment les formes spatiales, les institutions et les structures économiques et sociales;
- suivre l'évolution du concept de "ville islamique".

Le lecteur retient en premier lieu une exhaustivité géographique inhabituelle, car le monde musulman est effectivement embrassé dans ses différentes composantes régionales, ce qui évite l'habituelle confusion entre aire arabe et aire islamique; et offre la possibilité de comparaisons fécondes. A un autre niveau, l'ouvrage ne souffre pas du handicap habituel lié aux cloisonnements linguistiques et aux rapports centre/périphérie, à savoir la méconnaissance des travaux effectués par les chercheurs des pays musulmans, notamment ceux qui n'ont pas été publiés dans les principales langues occidentales. Sont évoquées ici les recherches, parfois inédites, écrites dans différentes langues autochtones, et évidemment, la recherche japonaise qui a déjà produit des travaux importants, notamment sur l'histoire des villes du Mashriq, de la Turquie, et du monde iranien.

L'historiographie de la ville islamique nous met devant un paradoxe géographique de taille. Le Mashriq, fut le lieu de naissance de l'Islam et du modèle

urbain. Mais c'est à partir de la ville maghrébine que l'orientalisme français élaborera le concept de "ville islamique".

Masatoshi Kisaichi décrit de manière très fouillée les grandes étapes de ce mouvement. C'est l'occupation d'Alger qui lance la recherche française, dans le cadre d'une tradition inaugurée par Bonaparte en Egypte. "L'Exploration scientifique de l'Algérie" produit 39 volumes, avec une approche multi-disciplinaire. Les travaux spécifiques sur la vie urbaine sont d'abord entrepris par des amateurs, officiers, fonctionnaires coloniaux et interprètes; puis on assiste à la structuration progressive de sociétés savantes qui restent prisonnières de vues privilégiant l'époque romaine et associant la période islamique à l'antagonisme entre citadins et nomades. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la recherche s'oriente vers les villes de Tunisie et du Maroc. "La Mission scientifique", créée en 1904 gère les travaux qui aboutissent à la publication des onze volumes de la collection "Villes et tribus du Maroc". Détail chronologique important : c'est au cours des années 1920 que le concept de "ville islamique" est progressivement élaboré par les frères Marçais, G. von Grunebaum, R. Brunschwig et L. Massignon. Celui-ci laisse son enquête magistrale sur les corporations marocaines, G. Marçais publie son Manuel d'art musulman (1926), et R. Le Tourneau son classique Fès avant le Protectorat (1949).

A partir de 1956, c'est l'ère des indépendances. Paraissent des travaux réalisés par des auteurs maghrébins tels que M. Dawud<sup>(1)</sup>, M. Nasiri, A. Ben Talha et M. Marzuqi. Et au cours des années soixante, la recherche anglo-américaine remet en question le concept de "ville islamique", et ce à travers des études consacrées au Mashriq. Deux colloques font date, l'un tenu à l'Université d'Oxford en 1965, le second à l'Université de Californie l'année suivante. On retiendra notamment les approches et arguments de S. Stern, A.H. Hourani, G. Lapidus, S.D. Goitein et J. Abu-Lughod. Mais au cours des années soixante-dix, la ville maghrébine attire des travaux historiques anglo-saxons imprégnés par la démarche anthropologique, notamment ceux de K. Brown sur Salé et R.I. Lawless et G. H. Blake sur Tlemcen. Dans le même mouvement s'inscrivent les recherches de l'anthropologie interprétative américaine, avec des auteurs tels que C. Geertz, D. Eickelman, et L. Rosen. Et depuis une vingtaine d'années, la recherche marocaine connaît un début d'accumulation au niveau des monographies d'histoire et de géographie urbaines.

Dans l'étude consacrée au Mashriq, le lecteur a droit à un panorama organisé en trois ensembles (Iraq, Syrie, Egypte), et dans chacun de ses ensembles un aperçu

---

(1) L'ouvrage important de M. Dawūd sur Tétouan est signalé ici dans le cadre de l'émergence des études urbaines marocaines. Or il serait utile de distinguer entre, d'un côté les débuts de la recherche universitaire moderne, et d'un autre côté une tradition d'historiographie urbaine qui remonte au Moyen Age, mais qui a connu, au cours du Protectorat, un certain renouvellement qui pourrait être lié au contact avec les chercheurs européens, mais aussi à une volonté d'affirmer une identité culturelle menacée. M. Dawūd appartient plutôt à ce mouvement, après des auteurs tels que A. Jirārī (Rabat), M. Saddīqī (Essaouira), M. Kānūnī (Safi) et M. Sūsi (Iligh).

sur les principales villes. Relevons la densité des dossiers réservés à Bagdad, Damas, Alep, Jérusalem et la capitale égyptienne. Toru Miura souligne l'ampleur et le renouvellement des travaux consacrés à l'espace de la ville médiévale; l'investigation archéologique européenne, relayée dès les années soixante- dix par des institutions scientifiques locales, a pu mettre à profit l'abondante littérature historiographique et topographique léguée par l'époque en question. Apparaît aussi l'accumulation réalisée dans l'étude des structures sociales, des mouvements populaires et de la vie quotidienne. Le constat est encore plus frappant pour la période ottomane qui a laissé des documents d'archives dont le chercheur ne trouve pas l'équivalent au Maroc.

Concernant la ville turque, traitée par Kayoko Hayashi, il faudrait rappeler la qualité des travaux qui y ont renouvelé le dossier des corporations de métiers. La majorité des études urbaines récentes ont privilégié la perspective de l'histoire économique et sociale à partir des archives ottomanes. Certains travaux récents se sont intéressés aux structures spatiales et sociales des villes moyennes d'Anatolie. La capitale Istanbul est traitée dans les études consacrées au processus de modernisation de l'Empire Ottoman.

Au niveau iranien, Masashi Haneda montre que la recherche a souligné l'originalité de l'espace urbain dans cette région, la nature régionale des villes et leur tendance à la décentralisation. Différents travaux ont d'abord privilégié une perspective de géographie historique et d'histoire de l'architecture. D'autres éclairages ont été apportés à la connaissance de l'administration urbaine, des notables et des mouvements populaires.

Pour ce qui est de la ville d'Asie Centrale, Hisao Komatsu montre la prépondérance de la recherche russe relayée par les travaux soviétiques inspirés par les schèmes marxistes. Ceux-ci se sont intéressés particulièrement aux échanges commerciaux, aux rapports villes- nomades, et à l'investigation archéologique. La dimension islamique a été généralement ignorée; on a surtout parlé de "villes médiévales", qualifiées de "féodalisme oriental".

Au-delà des variations thématiques et régionales qu'en est- il du concept de "ville islamique"? Il est significatif que la question a particulièrement retenu l'attention de deux auteurs. Dans le chapitre sur l'aire maghrébine, M. Kisaichi a décrit et critiqué le contenu du concept tel qu'il fut élaboré par l'approche orientaliste. Celle-ci s'est caractérisée par son a- historicité, sa définition négative de la ville islamique, et sa référence implicite à la ville européenne et au modèle weberien. Et depuis les années 1960, différents aspects du dossier ont été renouvelés ou reformulés, c'est le cas notamment de l'autonomie urbaine. Quant à Toru Miura, qui a traité du dossier du Mashriq, il a aussi rédigé la conclusion de l'ouvrage collectif, avec un effort de "réinterprétation" et l'ambition de dessiner de nouvelles perspectives. La ville comme système de référence; comme espace; comme

carrefour d'hommes, de biens et d'informations; comme entité associative; comme symptôme révélateur de changement historique; et enfin comme ensembles de traits culturels, mentalités et valeurs. Tels sont les grands axes proposés, avec une volonté de quitter le terrain de la vulgate, afin de redéployer l'investigation sur l'historicité du phénomène urbain dans le monde islamique à partir des acquis récents des sciences sociales.

Au total, cet ouvrage d'équipe devrait constituer un instrument précieux pour les études urbaines, non seulement pour les historiens mais aussi pour différentes sciences humaines, surtout si l'on considère que l'ouverture sur les différents dossiers qui y sont abordés devrait aider à enrichir la démarche monographique qui combine parfois la collecte documentaire avec un aperçu fragmentaire de "l'état des lieux".

**Abdelahad SEBTI**

Faculté des Lettres

Rabat

**Ahmed Siraj**, *L'Image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord- africaine*, Rome, Ecole Française de Rome, 1995, 732 p.

Mobiliser les sources arabes du Moyen Age pour écrire une histoire de l'Afrique du Nord antique, notamment romaine, contribuer à l'étude du "passage de l'antiquité au haut Moyen-Age en Afrique du Nord", tels sont les objectifs que l'auteur se propose dans cet ouvrage, à l'origine thèse de doctorat soutenu en 1993 à l'Université de Paris I. Au niveau de la délimitation géographique, A. Siraj a choisi l'actuel Maroc septentrional, c'est-à-dire "la province administrative de Maurétanie Tingitane comprise dans le triangle traditionnel Sala- Volubilis- Tanger, plus toute la côte septentrionale qui représente un trajet traditionnel des navigateurs anciens, et la partie séparant la Tingitane de la Césarienne, partie qui correspond au Maroc oriental". Quant aux sources, elles s'étalent du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles.

L'auteur commence par une longue présentation des textes. On y distingue sources historiques et sources géographiques; et chacun de ces deux ensembles est l'objet d'une classification thématique et géographique. Tous les auteurs ont droit à une notice complétée par une bibliographie circonstanciée en notes infrapaginales. Ensuite l'auteur nous livre un inventaire de textes, dans la version originale arabe et avec une traduction française. Le champ thématique se précise, puisque le corpus est regroupé en deux ensembles : textes relatifs à l'histoire ancienne du Maghreb, et textes relatifs à la géographie historique du Maghreb Extrême, avec un intérêt focalisé sur les itinéraires et les localités.

Un deuxième moment est consacré à l'étude du mode de présence du Maroc antique préislamique dans les sources sus- mentionnées. L'historiographie exprime un rapport de conquête. Apparaît un Maghreb ignoré, objet d'une appropriation violente. A. Siraj passe en revue des traditions attribuées au Prophète; elles louent la terre de la nouvelle province, et en déprécie les hommes. On y décèle sans doute des enjeux liés à la conquête, et des échos de courants politico-religieux qui ont émergé à l'époque. L'historiographie arabe entretient avec le Maghreb un rapport marqué par l'ignorance et l'indifférence, et c'est Ibn Khaldūn qui semble inverser cette tendance et réhabiliter le Maghreb comme entité historique. Quelle image retient-on des textes? Des données fragmentaires; peu de données concrètes sur les populations, les ressources, les pouvoirs et la culture; plus de récits à coloration mythique où apparaissent des personnages de conquérants tels qu'Alexandre le Grand, ou des lieux imaginaires tels que *Wādī ar- Raml* ou *Madīnat an- Nuḥās*..

Ensuite nous passons au moment fort de l'ouvrage, à savoir une étude de géographie historique, avec deux volets déjà annoncés dans l'inventaire des textes, c'est- à- dire les itinéraires et les villes. Dans l'ensemble, les textes arabes sont pris comme point de départ; A. Siraj les confronte de manière précise et argumentée, avec les connaissances accumulées par la recherche en matière d'histoire et d'archéologie marocaine. A chaque niveau de l'étude, l'auteur dégage des sources-

repères; les données sont à maintes reprises visualisées par des cartes, et des tableaux qui permettent de mieux voir les variantes que différents textes proposent pour un même dossier. L'auteur adopte souvent une démarche prudente, préférant dans le détail aligner des hypothèses et indiquer des lieux de prospection pour de futures enquêtes archéologiques.

Au niveau des itinéraires, nous suivons dans un premier temps les côtes. D'abord celle de la Méditerranée. C'est la description d'al-Bakrī qui sert ici de support principal. Avec, en amont, des sources antiques telles que Ptolémée et l'*Itinéraire d'Antonin*, se confirme la continuité de l'occupation des sites maritimes entre Tanger et la Moulouya. La côte du détroit de Gibraltar a fait l'objet d'une description précieuse qu'al-Bakrī attribue à al-Warrāq (Xe siècle), et qui pourrait être la description la plus ancienne rédigée par un géographe maghrébin. Ensuite sont passés en revue les sites jalonnant la côte qui s'étend de Tanger à Sala.

A. Siraj entreprend l'étude des itinéraires terrestres à partir de quelques thèmes qui posent de véritables problèmes pour la connaissance de l'époque. La description d'al-Ya'qūbī est utilisée pour tenter de mieux percevoir l'itinéraire de la conquête islamique. C'est un itinéraire nordique, qui emprunte les chemins du Rif, et aboutit à Tanger, base des offensives militaires dirigées vers le sud du Maroc et la péninsule ibérique. Par contre, l'utilisation du couloir de Taza semble avoir été très irrégulière. Est aussi posé le problème de la liaison terrestre entre la Maurétanie Tingitane et la Maurétanie Césarienne. L'auteur constate à ce propos qu'il y avait entre les deux provinces "un territoire qui s'étendait sur plus de 300 km, qui échappait à l'autorité et au contrôle militaire des Romains, mais qui est considéré par les écrivains anciens comme faisant partie, géographiquement de la Maurétanie occidentale" (p. 408). La zone qui s'étend de Taza à Tlemcen est ainsi demeurée sous le contrôle des tribus locales; et le grand commerce de la Tingitane empruntait plutôt la route maritime, plus aisée et plus rentable. Par ailleurs; à partir d'un échantillon (Zilil et sa région), l'auteur montre l'utilité d'une géographie maraboutique, pour la découverte des sites antiques. On découvre ainsi deux types de processus, "celui d'une sacralisation d'un site antique à travers l'installation d'un marabout, et celui du rejet d'un site antique" (p. 459).

L'auteur entreprend enfin un "catalogue des villes et des localités". Il distingue quatre types de localités. Celles-ci peuvent être présentées comme antiques par les sources arabes; mais leur antiquité est alors établie, non confirmée, ou infirmée. Mais il y a aussi les localités pouvant être antiques, même si les sources arabes attribue leur naissance à la période islamique. Deux sources sont mises en relief: la description d'al-Bakrī et, en aval, celle de Léon l'Africain. A. Siraj consacre à chaque ville ou localité, une notice dans laquelle il aborde différents aspects tels que l'emplacement et l'étymologie des toponymes. Certains cas reçoivent un éclairage plus circonstancié. L'examen serré des sources permet de voir par exemple que le

nom de Tanger désignait la ville mais aussi une grande province, et certaines sources sont allées jusqu'à confondre Tanger et Volubilis (p. 497).

L'ouvrage est donc le fruit d'un gros effort d'érudition; l'architecture d'ensemble est d'une grande clarté. Mais le lecteur garde en même temps une nette impression de décalage entre le niveau de l'inventaire et celui de l'analyse d'ensemble. Prenons la question de l'historiographie. La présence de la période antique y est définie par le manque, et on en conclut la prédominance du sentiment religieux. Le rapport avec l'âge antique n'est pas envisagé dans sa cohérence; A. Siraj parle même de "pauvreté des connaissances archéologiques" chez l'historien de l'époque, alors que "le géographe, lui, en homme de terrain, était mieux placé pour considérer les réalités archéologiques"(!), comme si l'archéologie ou les ruines sont des catégories qui vont de soi. Différentes données historiographiques et géographiques auraient mérité d'être envisagées dans le cadre d'une géographie imaginaire. Ces remarques ne seraient pas légitimes si l'auteur ne s'était pas autorisé, par moments, des formulations théoriques peu convaincantes. Il parle d'écrire une "histoire rétrospective", pour désigner simplement une situation assez courante, celle où le chercheur est amené à étudier une époque à partir de sources nettement postérieures. Les définitions proposées pour distinguer "histoire", "image" et "mémoire" ne semblent pas être le fruit d'une élaboration testée dans le corps de l'ouvrage.

Par ailleurs, le lexique des sources aurait mérité une plus grande attention, au niveau de l'étude des itinéraires et des centres urbains. Le lecteur aura remarqué que l'usage des termes "ville" et "localité" n'est pas soumis à une distinction approfondie; et l'expression de ville "moderne" est utilisée lorsque les sources arabes désignent des créations de l'époque islamique. Regrettons, au niveau typographique, une densité inattendue de coquilles; celles-ci en arrivent parfois, mais rarement, à toucher le niveau du contenu, lorsque "journée de marché" veut dire en fait "journée de marche" (p. 373).

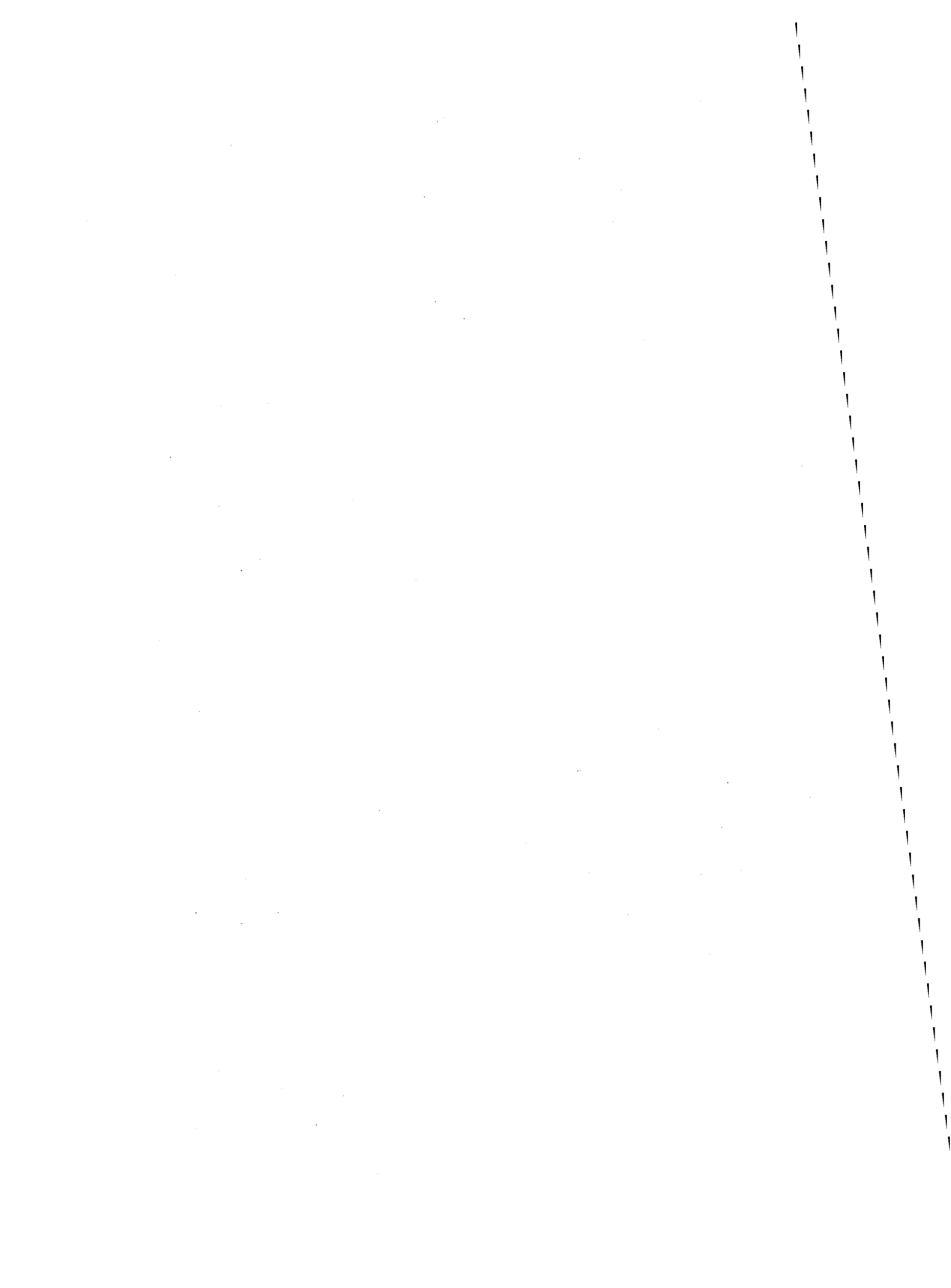
Mais ces observations ne remettent point en cause l'importance de l'ouvrage au niveau de sa contribution à la géographie historique du Maroc<sup>(1)</sup>, et au niveau des contacts féconds qu'il établit entre "Antiquité" et "Moyen Age", et entre historiens et archéologues.

**Abdelahad SEBTI**  
Faculté des Lettres  
Rabat

---

(1) Signalons à ce propos que l'auteur anime un groupe de géographie historique, domicilié à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia, et auquel participent des historiens antiquisants et médiévistes appartenant à diverses universités marocaines.





**Mohammed AL-MANOUNI** : *La civilisation mérinide* (en arabe), Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, série : Essais et Études n° 20, 1996, 588 pages.

Après plus de vingt ans, voici une édition revue et augmentée du livre de Mohammed Al-Manouni sur "la Civilisation mérinide".

Point n'est besoin de présenter aux lecteurs d'*Hespéris-Tamuda* le professeur M. Manouni dont les études sur la civilisation marocaine au Moyen-Age aussi bien qu'aux temps modernes font autorité. Archiviste et historien de talent, M. Manouni n'a pas cessé, de publication en publication, de nous orienter vers les fonds d'archives - privées ou publiques - et de mettre à notre disposition une documentation de première main susceptible d'enrichir notre connaissance de diverses phases de l'histoire marocaine.

Les travaux présentés dans ce livre avaient été publiés antérieurement sous forme d'articles, mais ils ont été largement révisés, actualisés et complétés pour s'intégrer à ce recueil où l'on trouve par ailleurs des apports nouveaux comme ceux relatifs aux sciences islamiques et aux savants de l'époque mérinide (pp. 263-371).

Le fil conducteur de ces études claires, homogènes et bien documentées est la quête des "spécificités" de la période mérinide et son "originalité" dans le processus historique marocain. Mais la recherche des composantes de "l'identité marocaine", ses caractéristiques et ses fondements tels qu'ils se sont élaborés pendant cette période, est la thèse qui sous-tend l'ouvrage. Ce sont les Mérinides qui, en échouant dans leur tentative de réincarnation de l'empire de l'Occident musulman tel qu'il fut sous les Almohades, vont se replier sur le Maroc et le doter de plusieurs traits caractéristiques permanents qui se maintiendront jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. "La nouvelle organisation de l'Afrique du Nord où s'est constitué l'Etat marocain d'une manière nouvelle date de l'époque mérinide. Et c'est à cette période que revient la consolidation de plusieurs traditions et coutumes marocaines et la coordination de la législation marocaine" (p. 18).

Le livre renferme quatorze chapitres repartis en quatre parties, à savoir:

- 1 - "Fès la Nouvelle et ses environs" (pp. 23-78).
- 2 - "Les institutions de l'Etat mérinide" (pp. 79-230).
- 3 - "L'histoire de la pensée islamique et de l'intrus à l'époque mérinide" (pp. 231-514).
- 4 - "Divers sujets objectifs" (515-570) où l'auteur traite de la fête de la Nativité du Prophète et de la description du Maroc à l'époque d'Abū I-Ḥassan le mérinide.

Après une brève introduction où les aspects de la décomposition de l'Empire almohade sont rappelés et une synthèse méthodique de l'histoire mérinide donnée

(pp. 11-19), l'auteur nous donne une description systématique et vivante de Fès la capitale dans sa genèse, ses extensions, ses monuments, leurs fonctions et leur organisation. Sans oublier de tirer profit de l'observation des monuments mérinides encore sur place, l'auteur se base essentiellement sur une riche documentation arabe, (parfois épigraphique), et sur des textes inédits tels que les *hawala-s* des biens habous. Cette dernière documentation n'était pas à la portée de certains historiens des monuments de Fès (par ex. Boris Maslow, A. Bel). En fait l'auteur place cette étude dans la longue durée, en élargissant son enquête aux temps modernes.

Dans la deuxième partie l'auteur jette la lumière sur les institutions mérinides. Ainsi sont décrites l'organisation du gouvernement central et provincial, l'organisation militaire, l'organisation économique, les principes de l'Etat ainsi que ses relations avec l'Orient musulman. L'auteur conclut en ce qui concerne l'administration centrale que "la politique des Mérinides avait - dans une large mesure - un aspect populaire. Parmi leurs traditions dans le domaine administratif, on trouve la consultation des représentants du peuple avant de procéder à des nominations aux fonctions religieuses" (p. 93). On ne sait si cette assertion s'applique à la période mérinide tout entière, et on se demande à quel point la politique religieuse mérinide s'accordait véritablement avec ce principe.

Les ressources de l'État mérinide ressemblent à celles des autres États musulmans. L'auteur s'arrête longuement sur le problème de la fiscalité, très lourde malgré les réformes entreprises par certains sultans et notamment Abū l-Ḥassan. La multiplicité des prélèvements et le système de perception rendaient la politique fiscale particulièrement impopulaire. Quant aux dépenses de l'État, elles étaient "énormes" et "extraordinaires". De très nombreux biens habous, des personnes aussi bien que des rois, étaient destinés aux œuvres sociales et religieuses". Le sujet des *habous* mériterait d'être mieux étayé ou discuté, d'autant plus que l'auteur en fait un point assez important d'une hypothèse intéressante sur leur rôle capital dans l'économie et dans la cohésion de la société mérinide.

Toujours précis et solidement documenté, l'auteur aborde le problème de la métrologie et du système monétaire mérinides. C'est une étude assez solide et pleine de finesse qu'il nous livre. La question de la falsification des monnaies est traitée, me semble-t-il, trop vite, et d'une façon qui laisse un peu le lecteur sur sa faim. On aurait aimé que l'auteur s'arrête plus longuement sur son impact sur l'économie et la société tout entière. L'économie mérinide est traitée hâtivement, sans doute parce que "les sources disponibles ne permettent pas d'éclairer de façon satisfaisante les questions économiques", et "nos connaissances sur le commerce extérieur ne dépassent pas l'époque d'Abū l-Ḥassan et d'Abū 'Inān" (p. 143). En réalité, beaucoup de progrès ont été faits dans ce domaine depuis la contribution de M. Manouni à ce sujet, et l'on a une vision relativement claire des relations du Maroc mérinide avec le Soudan aussi bien qu'avec les pays européens.

Malgré leur souplesse, les institutions mérinides deviennent rigides et tendent à se scléroser. Certains sultans tardifs ont essayé de "revoir l'organisation gouvernementale mérinide" et d'entamer des tentatives de réformes dont les aspects théoriques nous sont dressés par certains scribes du palais. Mais la réalisation concrète de ces réformes fut entravée par le déclin général de l'État marocain.

Cette partie est la plus riche du livre par la précision de l'abondance des données qui sont présentées avec clarté. Cependant c'est une image un peu statique du pouvoir et de l'administration mérinides que l'on en retire. La description des rouages gouvernementaux pourrait rendre de meilleurs services, et la spécificité des institutions mérinides serait mieux perceptible si l'auteur avait opté pour une étude comparative de l'organisation mérinide avec celle des autres pays musulmans contemporains, et en particulier avec celles des Nasrides.

Parmi les traditions nouvelles qui ont vu le jour sous les Mérinides, on peut citer l'instauration des relations au niveau gouvernemental entre le Maroc et l'Orient musulman, et surtout avec l'Égypte (pp. 167-230). Ces relations qui se sont intensifiées sous le sultan Abū l-Hassan sont envisagées principalement sous l'aspect d'ambassades, et d'échanges de cadeaux, qui dévoilent les enjeux souvent dissimulés par les chroniques, tel que la recherche de légitimation des Chérifs des Lieux Saints par les Mérinides (p. 207).

On note que les textes relatifs à ces relations, qu'ils soient orientaux ou émanants des auteurs maghrébins (Ibn Khaldūn en premier lieu) sont analysés avec une remarquable acuité. Peut-être ce thème méritait-il d'être traité séparément au lieu d'être incorporé dans la partie traitant de institutions mérinides.

C'est dans la troisième partie, "Histoire de la pensée islamique" que l'auteur passe en revue les conditions de l'épanouissement culturel sous les Mérinides, les structures de l'enseignement et les matières enseignées, les courants culturels, les origines de l'identité marocaine, et enfin, les relations culturelles entre le Maroc et la Tunisie.

L'auteur affirme que "la valeur de cette période - au niveau culturel - s'avère dans la participation importante du Maroc - gouvernement et peuple - au renouveau de la civilisation islamique après qu'elle ait été presque anéantie par les Croisades en Occident musulman et en Orient" (p. 18). Et après avoir rappelé les divers facteurs de l'épanouissement culturel, l'auteur s'arrête aux spécificités de l'époque mérinide. Ils se résument en "l'abandon de la doctrine almohade", "la marocanisation de l'appareil culturel dans certains secteurs" et "l'orientation plus qu'auparavant vers l'Orient et vers le Caire en particulier" suite au vide causé par la chute des centres scientifiques en al-Andalous. Ainsi, "la culture marocaine multipliait ses emprunts à l'Orient". Deux points essentiels reflètent ce phénomène: La construction des Medersas et la réforme de l'enseignement.

L'auteur jette beaucoup de lumière sur "l'institution des Medersas" (historique, construction, formes, nombre, répartition géographique, corps enseignant, financement, etc.) sans négliger les centres d'enseignement dans les campagnes marocaines (pp. 250-261).

M. Manouni consacre un grand chapitre aux sciences originales et introduites (pp. 265-373). Il donne un inventaire assez complet de toutes les sciences religieuses et profanes qui existaient au Maroc et de leurs savants respectifs. L'auteur ne donne pas moins de cent cinquante titres d'ouvrages encore manuscrits. Mais cet inventaire est autre chose qu'une sèche énumération de titres; de nombreuses références sont accompagnées d'une analyse critique fort utile au chercheur. Il n'en reste pas moins que ces références sont un outil de travail plus qu'un essai d'interprétation.

Dans un autre chapitre de cette partie, l'auteur aborde "les courants culturels dans le Maroc mérinide" (pp. 377-425). A côté de la prépondérance du Malikisme, de l'Ach'arisme et du Soufisme sunnite, la période mérinide a connu des idées nouvelles en sciences sociales, et "des courants culturels parfois divergents". On note avec un intérêt particulier l'émergence d'une conscience aiguë chez les Marocains des dangers - intérieurs et extérieurs - qui les entouraient. Cette conscience se perçoit non seulement dans leur lutte contre les groupes extrémistes ou dans la polémique anti-chrétienne ou anti-juive, mais également à travers "l'opposition écrite" émanant de certains savants, et dont le ton va de la souplesse à la sévérité à l'égard des dirigeants" (pp. 397-400).

Et puisque l'une des caractéristiques de l'époque mérinide réside dans le fait "qu'elle a pu retarder la catastrophe d'al-Andalous de deux siècles environ, grâce aux efforts déployés par le Maroc pour défendre le Paradis perdu"(19), on ne peut que se pénétrer des pages qui traitent de l'effort des "associations" et des groupes populaires qui ont pris en charge la défense de l'Andalousie et des côtes marocaines après la défaillance des derniers Mérinides. Des combattants affluaient de toutes les extrémités du Maroc. "Certains groupes réagissaient en concertation avec le Sultan d'al-Andalous et de ses chefs". D'autres accomplissaient leurs missions défensives" en coordination avec les savants de Fès, ses ascètes et ses étudiants" (420).

Cette longue période mérinide a contribué à "la construction du nationalisme marocain contemporain" (p. 437). Ce fut alors qu'apparemment les éléments constitutifs du sentiment national marocain" et "la mise en place de plusieurs traitements de l'identité marocaine": linguistique, juridiques, religieux et défensifs.

Ainsi, contrairement à la période almohade précédente où prévalait le bilinguisme arabo-berbère, la période mérinide a connu "l'unité linguistique dans le cadre de la généralisation de la langue arabe jusqu'aux extrémités du pays, à tel point qu'elle est devenue l'élément essentiel de l'unité politique du Maroc". L'unité de juridiction est assurée par le retour volontaire des marocains à la doctrine

malikite, et le recul du droit coutumier. L'unité de la doctrine religieuse s'est réalisée grâce au consensus des marocains et leur ralliement général à la doctrine ach'arite, purifiée des idées almohades. Enfin l'unité défensive, l'aspect le plus remarquable de cette unité nationale, s'est manifestée dans la réaction des marocains contre l'invasion portugaise.

La période mérinide a connu d'autres éléments de l'unité nationale qui étaient le résultat des initiatives de "la société civile" et répondaient à une profonde volonté populaire, tels que la fixation et l'organisation de plusieurs questions de procédure juridique marocaine, l'unification de la formation des esprits (suite à l'unification des manuels d'enseignement), le début de l'écriture d'une histoire nationale, (inaugurée par le *Rawḍ al-Qirtās*), le véritable essor de l'Université d'al-Qarawiyyīn, l'idée de la constitution des habous pour des institutions de caractère public, la réorganisation des relations du Maroc avec plusieurs pays d'Orient et d'Occident, l'organisation de la caravane officielle du pèlerinage, la généralisation de la célébration de la fête de la Nativité du Prophète, l'usage d'illuminer la mosquée de Qarawiyyin dans la nuit du 27 Ramadan et de faire sonner des trompettes toutes les nuits de ce mois... D'autres institutions et traditions aux menus détails, datent de l'époque mérinide, et qui, en se perpétuant "sont devenus des traits intégrés de l'âme marocaine".

Par la richesse de ses informations et sa vision synthétique concentrée, ce chapitre est une conclusion qui résume les thèses de l'auteur. Plus encore, c'est une réfutation - avec preuve à l'appui - de certaines thèses de l'école colonialiste qui niait l'historicité de la nation et de l'État marocains.

On aurait aimé que l'auteur s'arrête à ce chapitre. Les trois suivants, bien que fort intéressants en eux-mêmes, peuvent bien être intégrés dans les autres parties du livre. Ainsi l'étude approfondie de la célébration de la Nativité du Prophète (pp. 517-540) - se rattache aux courants culturels et religieux, celle relative aux relations culturelles entre le Maroc et la Tunisie hafside (pp. 441-512) se rattache, quant à elle, aux relations extérieures et peut être traitée après les relations du Maroc avec l'Orient. Quant à la description du Maroc sous Abū l-Ḥassan, elle doit logiquement figurer en appendice à la première partie du livre ou à la deuxième.

D'une façon générale, nous pouvons dire que l'effort considérable déployé par l'auteur dans son étude de la civilisation mérinide se perçoit dans son utilisation d'un nombre impressionnant d'ouvrages et de documents inédits ou lithographiés qui étaient encore jusqu'à ces toutes dernières années inaccessibles à la majorité des chercheurs. De fait, c'est le grand nombre de sources citées qui fait la solidité des dossiers traités. L'auteur nous met en contact avec un grand nombre de textes historiques inédits qu'il analyse, présente ou dont il se contente de donner les références.

Cependant, on ne peut passer sous silence que certains thèmes méritent encore une étude approfondie pour être mieux cernés (par exemple l'économie et la société mérinides, les relations avec l'Europe et avec le Soudan..).

L'une des caractéristiques de ce livre et non la moindre, est son style. Il est écrit avec une langue "économe", scientifique et assez solide où place n'est point faite au style littéraire, à la rhétorique ou au style émotionnel. Il est vrai que la dimension théorique fait défaut à cet ouvrage d'érudition, et ses idées ne sont pas assez conceptualisées. Mais qui nierait son grand apport à l'élaboration des essais de théorisation et de conceptualisation de l'Histoire mérinide qui ont vu le jour<sup>(1)</sup>. Si ces théories peuvent être révisées, modifiées ou réfutées, le livre de M. Manouni est irremplaçable parce que fondé sur une base documentaire solide.

**Mohammed CHERIF**

Faculté des Lettres - Tétouan

---

(1) Comme la thèse magistrale de M. Kably, *Société, pouvoir et religion du Maroc à la fin du Moyen- Age*, Paris, 1986. On peut également citer les noms de:

- María Jesús Viguera, *Hechos memorables de Abū l-Hassan, sultán de los benimerines. El "Musnad" de Ibn Marzūq*, traducción y notas, Madrid, 1977.
- Manzano Rodríguez, Miguel Angel, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Rudolf Thodon, *Abu l-Hassan Ali (Albohacen). Merinidenpolitik zwischen Nordafrika und Spanien in den Jahren 710-752 H./ 1310-1351*, Friburgo de Brisgovia, 1973.
- Shatzmiller Maya, *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982.
- Khanboubi Ahmed, *Les premiers sultans mérinides. 1269-1331. Histoire politique et sociale*, Paris, 1987.
- Herman L. Beck, *L'image d'Idris II, ses descendants de Fās et la politique sharifienne des sultans mérinides (656-869/1258-1465)*, Leiden. New York, 1989.
- Benchekroun Mohamed, *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattasides*, Rabat, 1974. Quant aux études en langue arabe, elles sont très nombreuses, on peut citer les noms de Ibrahim Harakat, A. Zimāma, M.'I, Hariri, 'A. 'Inān, M. Abū Dayf, H. al Māhi, 'A. Chaqqūr... etc.

**Femmes, culture et société au Maghreb**, sous la direction de Rahma Bourqia, Mounira Charrad et Nancy Gallagher, Vol. I, *Culture, femmes et famille* (183 p.); Vol. II, *Femmes, pouvoir politique et développement* (205 p.), Casablanca, Afrique-Orient, 1996

La société maghrébine est en train de prendre conscience qu'elle est composée pour moitié de femmes. Ni les gouvernements ni les opinions publiques ne peuvent désormais oblitérer ce constat de bon sens. Il en va à long terme de la construction d'une démocratie qui ne soit plus tronquée. A court et à moyen termes les femmes constituent une masse votante qui attire d'autant plus l'attention qu'elle se trouve au centre de toutes les mutations qui nous secouent. Le débat, il est vrai, n'est pas propre au Maghreb. La planète tout entière est en train de se réveiller avec un regard sur la femme de plus en plus humaniste et de moins en moins animal. L'humanisme inachevé de la Renaissance est peut-être en voie d'accomplissement enfin. Où en sommes-nous de ce grand élan dans nos sociétés maghrébines?

Une vingtaine d'experts, quatre hommes et seize femmes, anthropologues, sociologues, historiens et économistes marocains, américains, algériens, tunisiens, français et suédois se sont rencontrés en novembre 1991, à Tanger, pour nous aider à y voir clair. Ce sont leurs contributions qui sont ici publiées en deux volumes sous une forme aérée et dans une langue qui ne pâtit en rien des quelques erreurs de frappe ou de syntaxe qui accrochent parfois le regard. Les participants sont tous des spécialistes avérés, chercheurs érudits ou enquêteurs de terrain. Les bibliographies qui couronnent leurs propos en sont autant de preuves comme autant d'ouvertures pour les spécialistes aussi bien que pour le commun des lecteurs. Dans le premier volume, sont regroupés les analyses anthropologiques et les problèmes de la famille. Dans le second, on trouvera plutôt les éclairages sociologiques, historiques et économiques dans la mesure de leur impact sur le développement. Mais cette répartition ne vaut ici que ce qu'elle vaut en général là où les conventions universitaires exigent de tracer des limites entre les sciences humaines. La vérité est que ces dix-neuf études et le texte qui les introduit constituent un tout homogène et d'une parfaite unité. Ce recueil en effet compte moins par la diversité d'approche que par l'unité du sujet étudié, en l'occurrence la femme dans une géographie donnée, le Maghreb, dans une culture précise, l'Islam dans un moment privilégié, le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle. C'est, me semble-t-il, la seule manière de rendre compte d'un colloque si riche et si dense sans s'arrêter sur chacune des contributions, ce que cette rubrique ne permet pas, mais sans omettre d'évoquer ce qui en fait l'apport principal, ce qui est ici notre seul propos.

La femme maghrébine est au centre de tous les problèmes qu'engendrent les mutations de notre temps. Tout a commencé à changer pour elle au moment où tout paraît encore tel qu'une longue histoire l'a fait. Du côté des permanences, Rahma Bourqia montre que l'habitat dans l'Oriental est toujours ce clos destiné à



protéger de l'excès d'ouverture. La femme dans la maison est le noyau reproducteur de tous les fondements. Mokhtar al-Harras et Fatima Hajarabi en offrent deux autres illustrations, dans le cas des Anjra et du Rif central. Elaine Combs-Schilling relève la dialectique du pouvoir monarchique et de la culture sexuelle au Maroc. Le pouvoir monarchique serait une captation d'autorité comme la défloration rituelle serait une captation de la fonction de génération. Pourtant, les permanences ne sont décelables que parce qu'elles ont commencé à prendre de l'eau. Le port du *hijāb* par exemple, pour Leila Hessini est plein d'ambiguïté: "Il est remarquable, dit-elle, que la libération spirituelle des femmes qui portent le *hijāb* s'accompagne d'une libération proprement physique" (I, p. 102). Le *hijāb* n'est pas un repli. C'est un pas en avant, derrière un bouclier. Toutes les femmes du Maghreb évidemment ne vont pas du même pas. Les conditions du village de Benzū, entre Sebta et le territoire marocain, ne peuvent qu'être différentes de celles des propres parents de ces mêmes villageois qui habitent à un jet de pierre de la ligne de démarcation. Les contradictions de la société algérienne frappent de plein fouet la condition féminine, tirillée entre les conditions de vie qui sont bouleversées et les normes culturelles qui piétinent, comme le montre Sabeha Benguérine, ou entre l'attachement aux liens de la famille agnatique et les impératifs de la famille du modèle conjugal avec tous les problèmes que posent le célibat et les difficultés de faire rimer amour avec mariage, comme le montre Faouzi Adel. quant à Driss el-Guerraoui, son intervention, assise sur des chiffres éloquentes, montre quel laboratoire est le creuset fassi pour saisir les stases et les dynamismes.

Ce remue-ménage, c'est le cas de le dire, est plus perceptible encore lorsqu'on interroge le droit, l'histoire, la sociologie ou la politique. Pour Mounira Charrad, le décalage entre l'évolution de la loi dans les trois pays maghrébins est dû à l'histoire, avec une percée non négligeable en Tunisie, une manière de piétinement positif au Maroc et une dialectique de la confrontation en Algérie. Abderrazak Moulay Rachid s'interroge sur le cas du Maroc et observe que l'Etat est lui-même pris dans le dilemme. Faut-il qu'il continue de "calmer le jeu" ou bien doit-il "canaliser le changement pour mieux le contrôler?" (II, p. 64). Problème lancinant du choix politique dont Ann-Elisabeth Mayer montre qu'il n'a rien de spécifique au Maghreb et que les contradictions que vivent nos femmes et nos sociétés, lorsque la loi et les mœurs ne vont pas du même pas, ont été vécues par les Européens jusqu'à une date récente. Mais en américaine engagée dans le mouvement féministe, elle observe, à juste titre, que les femmes doivent apprendre à tourner les contradictions anti-constitutionnelles à leur avantage. L'histoire prouve en tous cas qu'il y a eu des "accidents", comme dit Zahra Tamouh. Zaineb an-Nafzawiya l'almoravide, al-Horra de Tetouan ou Khnata bent Bakkar au XVIII<sup>e</sup> siècle, ont exercé des moments de pouvoir suprême au Maroc. Plus près de nous, la libération de l'Algérie ne s'est faite que par la totale adhésion et la pleine participation au combat de la femme algérienne qui est de ce fait l'enjeu central de la confrontation qui agite le pays, comme le montre Fatima Zohra Sbai. Aziza

Medimegh Darghouth, Suzan Waltz, Salma Zouari Bouatour analysent le cas des femmes de Tunisie. L'on apprend que le mouvement islamiste a commencé à refluer parmi les tunisiennes depuis qu'elles ont pris conscience des impasses dans lesquelles il les met et depuis qu'elles ont pris la mesure de leur force électorale. On observe, par ailleurs, sur un échantillon de conseillères municipales tunisiennes, que le quotient d'efficacité parmi elles, est le résultat d'une éducation encore dominée par le patriarcat, les plus performantes de ces conseillères ayant intériorisé une forte image du père. Il est démontré aussi combien l'emploi féminin est encore fragile en Tunisie en raison des permanences culturelles et sociales autant sinon plus qu'en raison de la dépendance globale du pays. Les deux fonctions de "reproduction" et de "production" ne peuvent encore aller de paire dans la société maghrébine. Sophie Ferchiou y insiste avec beaucoup de pertinence, disant que "quoiqu'intégré à l'économie du marché du type capitaliste, (le travail des femmes) conçu comme une réadaptation de leurs activités spécifiques traditionnelles, ne sert qu'à les réduire à un sous-prolétariat international" (II, p. 129). La loi ne peut tout faire quand les mœurs ne suivent guère.

Faut-il, pour autant, continuer à se lamenter sur le sort des maghrébines? Etaient-elles, sont-elles vraiment brimées? Suzan Schaeffer Davis se pose très judicieusement la question. Elle a su voir non seulement la force et l'efficacité de nos femmes dans leur milieu, mais aussi que cette force et que cette efficacité résultent du fait qu'elles vivent entre elles et n'ont par exemple pas cette inhibition qui frappe les américaines piégées par l'éducation unisexe. Voilà une voie rarement explorée et qui est une invitation à chercher à évoluer à partir de l'acquis positif et non pas à partir des succédanés négatifs. C'est dire toute la richesse de ce recueil, sa profondeur, l'intelligence et la sympathie avec laquelle les problèmes y sont évoqués. J'espère avoir donné l'envie de le lire à tous ceux qui sont persuadés que l'accomplissement de la démocratie passe par la pleine intégration de la femme dans la gestion de notre quotidien.

**Brahim BOUTALEB**



**Muhammād ibn ‘Abdallāh al-Kikī** : *Mawāhibu dhi-l-Jalāl fi nawāzili-l-bilādi as-sa'ibāti wa-l-jibāl*. Edité par Ahmad Toufiq, Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth, 1997.

On ne peut que rendre grâce au Professeur Ahmad Toufiq d'avoir pris sur lui d'éditer ce petit traité de Muḥammād ibn ‘Abdallāh al-Kikī dont la concision rehausse la grande précision. L'auteur, suivant l'ancienne coutume, lui a donné deux titres aux belles consonances, plus pour en expliciter l'objet que pour le mieux fixer dans la mémoire. Le premier pourrait se traduire comme suit: "L'inspiration du Très-Puissant dans les *nawāzil*-s des régions de *siba* et autres montagnes". Le deuxième pourrait être libellé ainsi: "La juste interdiction de la captation d'héritage dans les régions où la Loi n'est pas appliquée".

De l'auteur, on sait seulement qu'il était un *faqīh* de la région de Demnate et qu'il est décédé en 1185 de l'Hégire (1771-1772 J.-C.). Lui-même dit avoir achevé de composer son traité en 1173 (H.). Il était donc contemporain de Sīdī Muḥammad ibn ‘Abdallāh. Peut-être n'était-ce pas là un effet du hasard. On sait que ce grand sultan, *faqīh* et lettré lui-même, s'est préoccupé de réformer les interprétations et les pratiques judiciaires de son temps. Avec al-Kikī, nous avons comme un relais de ces préoccupations dans "une région de *siba*" ou "région où la Loi n'est pas appliquée". Il s'agit ici du Haut-Atlas central dont Demnate est une des portes vers le nord.

Le traité est fermement et clairement composé. Une introduction en expose l'objet qui se déroule ensuite en cinq petits chapitres. Dans le premier, sont rappelées les règles fondamentales de la jurisprudence musulmane. Il y en a onze d'après l'auteur. Dans le deuxième, est évoquée la place de la femme dans la *Sharī'a*. Dans les trois derniers, l'auteur s'attaque à la question qui l'intéresse, celle du détournement de l'héritage des femmes par leurs proches, soit au titre d'une jouissance prolongée, soit par donation prétendument consentie; ce que la loi musulmane interdit d'une manière formelle. La saine justice a toujours reconnu aux femmes et à leurs ayants-droit leurs parts d'héritage ou de l'usufruit, sans aucune considération de temps ni d'espace. Les grands traités de *nawāzil*-s ou de *fatwā* en offrent plus d'un exemple que l'auteur s'est fait un devoir de rappeler. Aussi n'en est-il que plus affligé de voir comment la loi était méconnue dans "les régions de *siba*", et comment l'ignorance ou l'appétit de lucre poussaient les juges et les *adūl*-s à la contourner quand ils ne la déformaient pas.

La *nāzila* ponctuelle qui l'a poussé à composer son traité vaut la peine qu'on s'y arrête. Un terrain échoit en héritage à un frère et à sa sœur. Il advint ensuite que le frère fut contraint de céder ledit terrain à son puissant *shaykh* qui le transmet à ses descendants, qui disparurent peu après dans une épidémie, ainsi d'ailleurs que la sœur qui n'avait jamais été mise au courant de la vente. Le frère, cependant, finit par informer ses neveux qu'il n'avait vendu au feu *shaykh* que sa propre part. Et ces

derniers d'entamer aussitôt une action en justice auprès du *qādī* qui n'était autre que notre auteur qui leur donna entière raison. Les héritiers du *shaykh* ne purent exciper ni d'un acte de vente en bonne et due forme, ni présenter des témoins attestant que la sœur, elle aussi, avait cédé sa part.

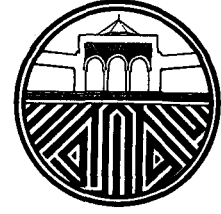
C'est à partir de ce cas d'espèce que Muhammad al-Kīkī compose son traité en une trame où sont mêlées la jurisprudence impeccable qui interdit aux parents de détourner l'héritage de leurs femmes et les multiples ruses pratiquées dans les régions de *sība* pour les en priver. Ce qui éclaire d'une lumière crue ensemble un temps et une pratique sociale, une économie et la culture qui la sous-tendait. Le temps d'abord, le XVIII<sup>e</sup> siècle en particulier, mais celui en général où les *aḥkām-s* n'étaient appliquées que par intermittence au Maroc. Nous avons ici une rigoureuse définition du concept de *sība*. C'est une définition juridique sans aucune connotation politique. On distinguait bien en France, avant la Révolution, les pays de coutumes des pays de généralités. De même, au Maroc avant le Protectorat, distinguait-on les pays où était appliquée la *Sharī'a* dans toutes ses implications, de ceux où le *'orf* était prédominant. Muhammad ibn 'Abdallāh al-Kīkī était en somme un militant pour l'application de la Loi dans les régions qui lui tournaient encore le dos. Mais il suffisait quelquefois d'un changement de *qādī* pour passer, dans le même lieu, d'une saine pratique à une pratique détournée ou plus fidèle aux coutumes. Quant à l'économie, disons pour être aussi concis que l'auteur, qu'elle était une course perdue d'avance pour une impossible accumulation. La précarité des conditions de vie aggravait la mobilité sociale. La femme était la première à en pâtir, qui était le centre du foyer. On voit en l'occurrence comment était distribuée la carte culturelle. Elle était l'exacte copie de la carte économique: quelques pôles d'activité disséminés sur de grands espaces déserts. La science d'al-Kīkī et sa langue étaient face à l'ignorance de ses concitoyens comme Demnate aux creux de ses rochers, une oasis d'intelligence et de fraîcheur.

**Brahim BOUTALEB**

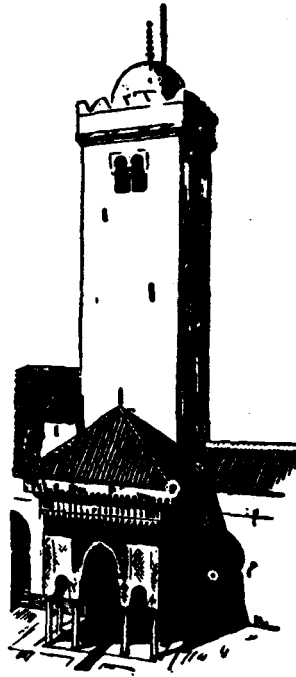
## مساهمات باللغة الفرنسية

## **Contributions en langue arabe**

جامعة محمد الخامس  
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
بالرباط



# هيسبريس تهوكا



العدد XXXV – الجزء الثاني  
1997



# هيسبريس تمودا

تحت إشراف  
قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
السيد عبد الواحد بن داود

\* \* \*

هيئة التحرير  
إبراهيم بوطالب  
محمد الزرورة  
رحمة بورقية  
عبد الرحمان المودن  
محمد كنيب  
عبد الأحد السستي

تعنى مجلة هيسبريس تمودا بدراسة مجتمع المغرب وتاريخه وثقافته وبكل ما يتصل  
بمجتمعات الغرب الإسلامي بصفة عامة، وتصدر كل سنة في جزء واحد أو عدة أجزاء،  
ويتضمن كل جزء مقالات أصلية ودراسات وعروض بيблиوغرافية ودراسات نقدية بالعربية  
والفرنسية والأسبانية والإنجليزية أو بلغات أخرى عند الاقتضاء.

وتسلم المساهمات لزوما في ثلاث نسخ مصححة بكامل العناية ومرقونة على واجهة  
الصفحة فقط مع أكثر ما يمكن من التهوية بين السطور.

ويُذيل كل مقال بملخص محرر بلغة غير اللغة التي وضع بها في الأصل، ولا ترد  
المقالات التي لا تنشر إلى أصحابها الذين يشعرون بذلك.

ويسلم لكل مؤلف خمسون فصلة من مقاله إضافة إلى الجزأ الذي يصدر ضمنه.

\* \* \*

تطلب جميع المنشورات من مصلحة التوزيع  
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. ب. 1040، الرباط

هيسبريس تهوڪا

العدد XXXV - الجزء II

جامعة محمد الخامس  
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
بالرباط



# هيسبريس تهوكا

العدد XXXV — الجزء الثاني  
1997

حقوق الطبع محفوظة لكلية الآداب  
والعلوم الإنسانية بالرباط  
بمقتضى ظهير 1970/7/29  
رقم الإيداع القانوني : 1960/31  
رقم التسلسل الدولي : 1005 — 0018

المحتويات

باللغة العربية :

حواش ووثائق :

- عبد الرحيم بنحادة. - وثائق عثمانية حول علاقات المولى سليمان بالدولة  
العثمانية ..... 11  
خالد بن الصغير. - وثيقة غير منشورة عن ملاح مراكش في نهاية القرن  
التاسع عشر ..... 25  
محمد بو كبوط وأحمد البوزيدي. - وثيقة مغربية عن معركة بوكافر ..... 73

عروض بيبلوغرافية :

- وليم أ. هويسنطن. - ليوطي والاستعمار الفرنسي للمغرب (بالإنكليزية)  
(إبراهيم بوطالب) ..... 97

باللغات الأجنبية :

أبحاث :

- حليمة غازي - بن مايسة. - عبادة الملوك في أفريقيا الصغرى القديمة ..... 7  
محمد حمام. - العلاقات التجارية بين بيجة والمغرب على عهد الإمبراطورية  
الموحّدية (1166-1213) ..... 43  
محمد القبلي. - مشروعية الحكم المركزي والتغيرات المجتمعية الدينية في المغرب  
الوسيطي ..... 55

- 67 ..... پير كيشار. - أوروبا والعالم الإسلامي في العصر الوسيط  
 محمد خرشيش. - اليسار في مدينة «ليون» الفرنسية في مواجهة أحداث
- 107 ..... الريف (1925-1926)  
 حمّو بلغازي. - طقوس توثيق العلاقات بين الجماعات القبلية : عرف
- 121 ..... «طادا» في المغرب  
 رحمة بورقية. - القانون والممارسات المجتمعية : حالة النوازل في القرن التاسع
- 131 ..... عشر

### عروض بييلوغرافية :

- ماساشتي هانيدا وطُورُو فُيُورًا (ناشرين). - الدراسات الحضرية الإسلامية.
- 149 ..... استعراض تاريخي وآفاق (عبد الأحد السبتي)  
 أحمد السراج. - صورة منطقة طنجة. التأليف التاريخي العربي الوسيط
- 153 ..... والعصر القديم في أفريقيا الشمالية (عبد الأحد السبتي)  
 محمد المنوني. - ورقات عن الحضارة المرينية (محمد الشريف)
- 157 ..... رحمة بورقية وآخرون. - النساء والثقافة والمجتمع في المغرب العربي (إبراهيم
- 163 ..... بوطالب)  
 محمد بن عبد الله الكيكي. - مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة
- 167 ..... والجبال (تحقيق أحمد التوفيق) (إبراهيم بوطالب)
- محتويات

هَاشِ وَوَأَعِي

## وثائق عثمانية حول علاقات المولى سليمان بالدولة العثمانية

عبد الرحيم بنحادة

تتعرض الوثائق التي ننشرها إلى موضوعين مهمين في تاريخ العلاقات بين المغرب والدولة العثمانية خلال نهاية القرن الثامن عشر.

أما الموضوع الأول، فيتعلق بالاحتلال الفرنسي لمصر في سنة 1798-1801 وتطرقه الوثائق (1-2-4). ففي صيف 1798 توجه نابليون إلى مصر واحتلها، ويعتبر هذا الحدث ذا أهمية كبيرة حيث أحدث رجة كبيرة في أوساط الدولة، واعتبره المؤرخون<sup>(1)</sup> بمثابة الصدمة الثالثة القوية التي تلقتها الدولة العثمانية بعد صدمة توقيع معاهدة كوجك قينارجه 1774 وصدمة حرب القرم سنة 1783.

وتتمثل أهمية هذا الحدث في النتائج المترتبة عنه، فهو لم يقف عند حدود اقتطاع ترابي من الامبراطورية العثمانية، بل سمح لأول مرة بتسرب أفكار الثورة الفرنسية إلى دار الإسلام وساهم إلى حد بعيد في تحطيم الجدار القائم بين دار الإسلام ودار الحرب والتأثير في سلوك المسلمين مثقفين وساسة. لقد نجحت الحملة الفرنسية فيما فشلت فيه سائر الثورات في أوروبا إذ لم تفلح لا الثورة العلمية ولا فلسفة الأنوار في التأثير في العالم الإسلامي.

وهو أيضا يشكل بداية انقلاب في السياسة الخارجية للدولة العلية، فألى حدود نهاية القرن ظل الفرنسيون يتمتعون بمكانة متميزة داخل الإدارة العثمانية بيد أن حملة نابليون سرعان ما أساءت لهذه العلاقات وأرغمت سليم الثالث على عقد تحالف مع الإنكليز والروس وإعلان أول حرب على فرنسا في شتنبر 1798.

Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La découverte, 1984, p. 43. (1)

H. Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte : L'orientalisme islamisant en France*, Istanbul, Paris, 1987, p. 173.



ولا يكاد يخلو شرط من شروط المعاهدة التي وقعها الروس مع الدولة العثمانية في دجنبر من سنة 1798 من ذكر فرنسا باعتبارها عدوة مشتركة<sup>(2)</sup>، ونكاد نقول إن المعاهدة الإنكليزية - العثمانية الموقعة بتاريخ 5 يناير 1799 صورة طبق الأصل للاتفاق الروسي العثماني السابق الذكر.

ولم تقف الدولة العثمانية في رد فعلها عند حدود إبرام معاهدات مع أعداء فرنسا، بل سعت إلى تضييق الخناق على المصالح الفرنسية في سائر الولايات التابعة لها. وتمكننا وثائق الدفاتر المهمة<sup>(3)</sup> من الوقوف على السلوك السياسي الجديد للدولة المركزية، في «أحكام» موجهة إلى زعماء القبائل العربية ومختلف الولاة.<sup>(4)</sup>

وإذا كانت الأحكام الموجهة إلى أشياخ القبائل العربية لا تتجاوز التنبيه على خطورة الوضع في مصر وضرورة أخذ الحيطة والحذر<sup>(5)</sup>، فإن الأحكام الموجهة إلى أوجاقات الغرب تنص على المشاركة الفعلية في رد العدوان الفرنسي، ففي الحكم الموجه إلى ولاة الشمال الإفريقي بتاريخ أواخر ربيع الأول 1213/غشت 1798 يقول كتبه الديوان:

لذلك يلزم عليك أن تجمع كل ما تستطيع جمعه من سفن كبيرة وصغيرة وجمع أرباب الحرب والضرب واستكمال جميع النواقص وسد الثغرات الموجودة في قوات ومعدات أوجاق الجزائر... وان تعلم قراصنة اوجاق الغرب التوقف بسفنهم والتأهب للإشتراك في هذه الحرب ومساعدة عموم أمة محمد المشغولة بقتال العدو في الاسكندرية وضواحي القاهرة وتجهيز أسطولك للإلتحاق بالأسطول الهمايوني القادم من البحر الأسود...<sup>(6)</sup>.

وفي نفس السياق تندرج الرسالة التي بعث بها السلطان سليم الثالث إلى العاهل المغربي مولاي سليمان، وهي رسالة تضع اليد على الرغبة العثمانية في سلوك المغرب سياسة

(2) Ekrem, Osmanli Muahedeleri ve Kapitulasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muahedesi, Istanbul, 1934. (Les accords et les capitulations ottomanes 1330-1920), p. 114.

(3) حول هذه الوثائق راجع: بنحادة عبد الرحيم، المغرب والباب العلي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، فاس 1996، ص. 21.

(4) الدفاتر المهمة 207 : 869، 172 غرة جمادى الأولى 1213.

الدفاتر المهمة 207 : 859، 169 5 جمادى الأولى 1213.

(5) يقول نص الحكم الموجهة نسخ منه إلى مجموعة من أشياخ العرب: «وسبب خدماتكم القديمة أبا عن جد للحرمين المحترمين ولنبينا محمد سيد الكونيين ينبغي لكم أن تشمروا عن ساعد الجد والإجتهد لتقوية هذا الدين وتيقوا في الخدمة التامة لدولتنا العلية وخدمة كافة المسلمين، فإذا ورد سر عسكرينا ووالي مصر المذكورين مع جنود المسلمين وعساكر الموحدين إلى الديار المصرية فكونوا في معاونتهم من كل الوجوه بالإنقياد لهم والإمتثال لأوامرهم واجتهدوا بإرسال الرسائل للعربان الذين تابعوا تلك الطائفة الخائنة...».

(6) الدفاتر المهمة 207 : 124، 82.

أوربية تسائر السياسة العثمانية، فبعد شرح الظروف التي تعرضت فيها البلاد الإسلامية للغزو الفرنسي يهيب الباب العالي بالعاقل المغربي إلى تضييق الخناق على المصالح الفرنسية في المغرب ومنح امتيازات للإنجليز.

أما الموضوع الثاني الذي تطرحه هذه الوثائق فيتعلق بقضية السفن التي احتجزها المغرب، وهي في ملك دوبروفنيك<sup>(7)</sup>. وقضية احتجاز السفن التابعة لهذه الجمهورية تعود إلى نهاية القرن الثامن عشر حيث سبق للدولة العثمانية أن طلبت بوصفها الحامية للجمهورية من السلطان سيدي محمد بن عبد الله الصفح عنهم<sup>(8)</sup> عندما قرر السلطان محمد بن عبد الله احتجاز سائر سفنهم التي لم تكن تفي بشروط نقل الحجاج المغاربة من وإلى ميناء الإسكندرية..

وقد استمرت العلاقات كما يظهر من خلال مجموعة من الوثائق<sup>(9)</sup> متوترة بين الجمهورية والمولى اليزيد الذي فرض على سفن الراكوز الخدمة في مقابل السماح لهم بالإبحار في عرض الشواطئ المغربية وحماية سفنهم. وقد تدخل الباب العالي أكثر من مرة سواء على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله أو على عهد المولى اليزيد من أجل الكف عن مضايقتهم بإعتبارهم رعايا الدولة العلية.

وعندما تولى المولى سليمان الحكم في 1792 كانت بعض السفن الراكوزية محتجزة في أحد الموانئ المغربية. ويظهر أن السفير الراكوزي فشل في إقناع المولى سليمان لاسترداد السفن المحتجزة، وهو ما أدى إلى لجوء ديوان دوبروفنيك إلى السلطان سليم الثالث، الذي وجه

(7) تقع دوبروفنيك على البحر الأدرياتي جنوبي دالماسيا، أسست في أواسط القرن السابع الميلادي. وقد أصبحت هذه المدينة مركزا تجاريا كبيرا يؤمه التجار والسفن من مختلف بلدان العالم. وقد كانت منذ زمن تأسيسها جمهورية مستقلة يحكمها ديوان منتخب من كبار الأسر بها، لكنها ونتيجة لموقعها الجغرافي خضعت للدول التي سيطرت على شبه جزيرة البلقان هكذا خضعت دوبروفنيك خلال تاريخها للقوات التالية :

- البيزنطيين منذ تأسيسها إلى سنة 1205.

- البنادقة من 1205 إلى سنة 1358.

- الهابسبورغ من سنة 1358 إلى سنة 1520.

- العثمانيين من سنة 1520 إلى 1806 سميت دوبروفنيك في هذه الوثائق تسميات متعددة فتارة نجد الدويره أو الظويره وتارة أخرى دويره بنديق وتارة ثالثة راكوزه أو الراكوزين.

(8) NHD 8 : 542.

(9) يتعلق الأمر بمجموعة من الوثائق المحفوظة في أرشيف دوبروفنيك والتي سبق أن نشرت، ينظر :

Besim Korkut, *Arapski Dokumenti U Drazavnom Arhivu U Dubrovniku*, 2 vol., Sarajevo, 1960.

Fehim Bajraktarevic, *Les documents arabes aux archives d'Etat à Dubrovnik*, Publication de

l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, Beograd 1962.

الرسالة - التي ننشرها - إلى المولى سليمان بتاريخ أوائل رجب 1209. وقد أثمرت الوساطة العثمانية، ففي الرسالة التي وجهها ابن عثمان إلى صديقه سفير ديوان دوبروفنيك يقول: ..فإن سيدنا نصره الله عمل لك خاطر وكراعى دولة السلطن (كذا) العثماني والروبولكه الدوبره وقد كتبنا لك جواب سيدنا للدولة العثمانية.

ويظهر أيضا ذلك في الرسالة التي وجهها السلطان المولى سليمان إلى ديوان الجمهورية<sup>(10)</sup> المؤرخة بـ 13 محرم 1210/30 يوليوز 1795.

بيد أن الإجراء المغربي يبدو مؤقتا فعندما أصدر المولى سليمان أوامره سنة 1210 باحتجاز كل السفن المسيحية، حدث أن وقعت إحدى السفن الراكوزية ببشارتها ومتاعها. فتحركت الآلة الدبلوماسية مرة أخرى واستطاعت وضع حد لعمليات احتجاز السفن.

**عبد الرحيم بنحادة**

كلية الآداب - فاس سايس

## الوثيقة الأولى :

المرجع: 9 - 9,368 NHD

علي اميري، سليم الثالث 24665

التاريخ: 19 شعبان 1213.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أخرج من كنزه المطلسم لدوام نظام العالم وتسوية أمور بني آدم سلاطين هم ملح الأرض فتصلح بهم طبائعهم المجدولة على الطغيان وتصح أفرجتهم العليلة بعزل الجور والعدوان، والصلوات والسلام على النبي الأرحمي الذي نسخت بشرائعه الشرائع وبدليله الأدلة وخسفت بيدر الأقمار والأهله وآله وأصحابه ما إنبلج الصباح ونودي بحجى على الفلاح.

غب إهداء أزهار تسليمات وإتحاف أنوار تحيات تتوالى تتوالى القطر المكرر في تلك الأقطار والأماكن التي بأهلته المزرية بالبدور تتنور الأبصار نخص بذلك بحر نوال أمواجه الهمم وروض سيادة الفخر والكرم طور المجد الشاخي المنيف المرفوع على العلم بالنسب الشريف تاج هامة بن الحسن والحسين؛ الجناب العالي مفرس ثمرات المعالي؛ زهرة الشجرة العلوية؛ فرع الدوحة النبوية، المولى سليمان ابن المولى محمد لازال محط الركبان من الأطراف وريح الحماد متجر الأشراف.

أما بعد الذي نخبر به أخانا في الله وصنونا في دين محمد بن عبد الله أفضل صلوة (كذا) الله؛ وأكمل تحيات الله؛ هو أنه قبل هذا كنا أرسلنا لطرفك العزيز صانك الملك العزيز نميقة أنيقة<sup>(1)</sup> تنبئ عن أحوال الطائفة الفرنسية دمرهم الله تعالى بجاه محمد خير البرية؛ بأنهم هم الطائفة الخائون والشذمة الملعونون ذوو بغي وعناد، لا يؤمنون بوحدانية الله ولا يعترفون برسالة محمد بن عبد الله؛ منكرون ليوم البعث والثور والويل والتبور؛ وهو يوم تذهل كل مرضعة كما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى؛ ولكن عذاب الله شديد؛ فلا عقاب عند هؤلاء الملاحدة ولا حساب ولا جواب، مغرورون لعنهم الله بهذه الدنيا الدنية الفانية؛ وغافلون عن الدار الآخرة الباقية؛ فبئس ما كانوا يفعلون مع هذا الاعتقاد الباطل والرأي الهازل. إنهم كفرة خائون وفجرة فائون لأن الذي ارتكبه من الغدر والخيانة باهل الإسلام ما ارتكبه أحد من عهد آدم عليه السلام حيث أنهم - قاتلهم الله - هجموا بغتة

(1) لم نستطع خلال تحرياتنا في الأرشيف العثماني أن نقف على هذه الرسالة، إلا أن عبد الهادي التازي يشير إلى أنه تمكن من الحصول على ترجمتها الإنجليزية المحفوظة في الأرشيف البيطاني وهي رسالة تحمل تاريخ 3 ربيع الأول 15/1213 غشت 1798.

ينظر: التازي عبد الهادي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب، المجلد 9، ص. 43.

اقتحموا غفلة<sup>(1)</sup> من غير إطلاعنا على أمورهم ولا إخبارهم إيانا من طرف جمهورهم، كما هو عادة الدول والسلطين الأول، على مصر القاهرة وما حوها. فصار لأمة محمد من الغدر والضرر، وتشتت الحال ونهبت الأموال مالا يوصف بقلم ولا يحصى برقم، وأظلموا تلك المراقد المنورة، وتحكموا في تلك الديار على علمائها الاعلام وصلحائها وأشرفها وساداتها الكرام، وملكوا على نسائها المحذرات وصبياتها المعصومين وفتياتها المعصومات. فوالله هذه حادثة عظيمة وخطب جسيم لا يرضيه الله ورسوله ولا نحن ولا أحد من المؤمنين، بل تكاد السموات يتفطران (كذا) منه وتنشق الأرض، ونحن لا نحب هذا الخطب وأثر هذا الكرب، توكلنا على الله وفوضنا أمرنا إلى الله فنشرنا أوامرنا العلية إلى تلك الأقطار، ومافي السواحل من المدن والأمصار بل إلى كل ما في حوزة تصرفنا وداخل في دائرة ملكنا، بأن يأخذوا حذرهم وأسلحتهم وعتادهم وعدتهم ويجلبوا حبلهم ورجلهم ويجمعوا أبطالهم وبسلهم ويتحشدوا لإعلاء كلمة الله ويتجمعوا لمحافظة دين محمد بن عبد الله؛ وعينا قائدا وسر عسكريا<sup>(2)</sup> للتوجه إلى تلك الديار مع عسكر جرار لقمع أولئك الفجار، ورفع شرور أولئك الأشرار وزيرنا الحاج أحمد باشا الجزائر<sup>(3)</sup> أدام الله إجلاله ويسر أماله ومددناه بأدوات الحرب والنهب وآلات القتل والضرب والمهمات السائرة كاملا مكملًا بأنواعها وأصنافها مجملا ومفصلا - فإن شاء الله تعالى عن قريب تظهر غيرة الملك الجبار وغيره رسوله المختار فلا يبقى من تلك الكفرة أثر ولا من يرجع منهم بخير -.

ولكن نخبر أخانا في الله - لا زال في حماية جده رسول الله - أننا رأينا طائفة الإنكليزيين لهم معنا محبة قديمة ومودة مستديمة وصداقة كاملة واضحة، غير ثابتة راسخة، وهم قوم ذوو منعة وقوة والو (كذا) بأس وفتوة، مغرزة في قلوبهم قديما عداوة طائفة الفرنسية ومركزة في قوادهم بغض أولئك الاباله ويناوشوهم بالحرب والضرب أينما وجدوهم، ويبادرونهم بالغاارة والنهب حيثما لقوهم، مترصدون لهم في الطرق لقطع ذهابهم وإيابهم ومترقبين سفائهم دفعا لإعانة عساكرهم المنحوسة وإمدادهم.

(1) لم يكن الهجوم الفرنسي متوقعا فعلا على مصر ويظهر ذلك من خلال تتبع التحركات العسكرية الفرنسية ففي 1797 وصل بونايرت إلى البندقية ثم قفز إلى الهند وكان الهدف من توجهه إليها «قطع شرايين التجارة الإنكليزية»، غير أنه سرعان ما عاد إلى مالطة في 12 يونيو 1798 ثم شوهد فجأة أمام سواحل الإسكندرية في فاتح يوليو 1798. Mustafa Nuri Pasa, *Netayic ul-vukuat : Kurumlari ve Orgutleriyle Osmanli Tarihi*, cilt 3-4, s 202.

(2) تعني القائد الأعلى للجيش واستعمل أيضا للدلالة على وزير الحربية. وباب سر عسكري تعني مقر وزارة الحربية، ومع إصدار الدستور العثماني ألغي هذا الإصطلاح من القاموس السياسي العثماني. ينظر : سامي بك، قاموس فرنسي، إستنبول 1911، ص. 674.

(3) تمكن جزار باشا من صد الهجوم الفرنسي على عكا بمساعدة الأسطول الإنكليزي في البحر الأبيض المتوسط وبمساعدة جيش نظامي قدم من أسكدار قوامه 50 ألف رجل. ينظر : M. Nuri Pasa, *Netayic...* cilt 3-4, s 205.

فبناء على هذه إتفقنا واتحدنا مع طائفة الانكليز في هذه القضية بعهود ومواثيق قوية على إعلان الحرب مع الفرنسة الخونة ومعاوضة بعضنا في قمع تلك الطائفة الملعونة إلى أن نطهر بعون الله تعالى الديار المصرية من لوثهم، ونخلص أمة محمد عليه السلام من شرورهم وخبثهم. فبعدهما صار اتفاقنا هذا معلوما لديكم نؤمل من اخوتكم الصميمية ونخوتكم الهاشمية أن تعاملوا طائفة الانكليزيين بمعاملة الأصدقاء، ولا تمانعوهم في نقل الذخاير إلى جبلترة<sup>(4)</sup> - الكائنة تحت تصرفهم وضبطهم - بل مهما ساعدتموهم في نقل الذخاير فهو مورث لحظنا الوافر لأن النفع العائد عليهم هو عائد علينا، وأيضا هم راغبون في التجارة في نواحيكم ودياركم بأخذ بعض بضايحكم لديارهم وجلب بعض بضايحهم لدياركم، ولا يخفى أن في هذا نفع يعم الطرفين وريح يشمل الفريقين. فالمأمول أن تساعدوهم في مطلوبهم وتوافقوهم في مرغوبهم، وليس في هذه ضير بل كلها محض خير.

وأما طائفة الفرنسائين - عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فالواجب على صلابتكم الدينية و غيرتكم الإسلامية أن لا تسمحوا في نقل الذخاير إليهم وإلى من يعاونهم ويسلك مسالكهم القبيحة ويرتكب ما ارتكبه من الأمور الفظيعة، بل تقطع طرفهم ودابرهم وتنهب مهماتهم وأدواتهم وذخايرهم وتعاملوهم بما يوجب ضعف حالهم وتشتت بلهم ويورث قوة أهل الإسلام وضعف تلك الخونة اللثام، وذلك إعانة لدين جدك محمد عليه السلام وشريعته المطهرة القائمة إلى يوم القيامة، لأن الخيانة التي ارتكبوها والملعنة التي سلكوها عائد ضررها على جميع الموحدين، وموجب التخلف عن دفعها الوزر على كافة المسلمين - على الخصوص كل من كان ذا قوة وصاحب فتوة ومرورة - وهذه كلها قضايا بديية نتائجها بينة لا تخفى على طبعكم الوقاد وذهنكم النفاذ.

والحاصل أملنا من طلعة ذاتك السنوية وشيمك الفاروقية أن تكون معنا على قلب واحد بعضنا لبعض معاضد فتشمر عن ساعد الجدد والاجتهاد إعانة لدين الله وشريعة محمد خير العباد فترفع هذه البلية عن دين خير البرية عليه أفضل الصلوات وأكمل التحية والسلام على الدوام. تحريرا في اليوم التاسع عشر من شهر شعبان المعظم لسنة ثلاث عشر ومائتين وألف.

(4) أعطت المساعي العثمانية أكلها حيث توصل الطرفان الإنجليزي والمغربي إلى توقيع اتفاقية بتاريخ أواخر محرم 14/1216 يونيو 1801. وقد جاءت هذه الإتفاقية عقب السفارة التي وصلت إلى فاس في ربيع نفس السنة. وشملت معظم بنودها تزويد جبل طارق بالذخيرة وتقديم العون للأسطول البريطاني في البحر الأبيض المتوسط.

## الوثيقة رقم 2 :

المرجع: NHD 9,309

التاريخ: أوائل رجب 1209

طرف حضرت شهنشاهيدن نباهتلو فاس حاكمي مولى سليمان جانبلرينه دوپره وينكلو  
سفينه لرى در أيجون يازيلان عربي العبارة نامه همايونك مسوده سيدر :

حمدا لذي الملك والملكوت والعزة والجبروت الذي أظهر في برج فلك سعادة قل اللهم  
مالك الملك توتي من تشاء وتعز من تشاء سواطع شمس سلاطين تهدي بنوره الباهر بنو الغبرا  
في دوامس الخطوب وظلماء اللواء والصلوات والسلام على النبي الأبطحي الأريحي الذي  
نسخت بشرائعه الشرائع وبدليله الأدلة وخسفت بيدرته المنير الأقمار والأهلة وآله وصحبه ما  
انبلج الصباح ونودي بحجى على الفلاح.

غب إهداء أزهار تسليمات تسري كنسيم نجد فتننته لها ثغور النور في الكمام، وإتحاف  
أنوار تحيات تبسّم ابتسام البرق من خلال حجب الغمام، تتوالى توالي القطر المكرر في تلك  
الأقطار والأماكن التي بأهله المزرية بالبدور تنور البصائر والأبصار، ونخص بذلك من هو بحر  
نوال أمواجه الهمم وروض سيادة الفخر والكرم، يتسّم لغرته وجه النهار ويناجيه السعد في  
الضمائر من الأسرار، طور المجد الشاخ المنيف المرفوع على العلم بالنسب الشريف، تاج هامة  
بني الحسن والحسين، الجناب العالي مفرس ثمرات المعالي ؛ زهر الشجرة العلوية فرع الدوحة  
النبوية المولى الهمام؛ المطر ابن الغمام؛ الأجد ابن الأجد المولى سليمان بن المولى محمد لا زال  
محط الركبان من الأطراف ؛ وريح المحامد مجد الإشراف. والذي نبديه لديكم أسبل الله نعمه  
عليكم هو أنه لما ورد على النبي المكرم ﷺ : كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ؛ وجب  
علينا صيانة البرايا وحراسة الرعايا والتفحص في أمورهم وأحوالهم والتفكر في حفظ عيالهم  
وأموالهم ؛ إذ لا شك أن راحتهم في راحتنا وكف ما يسوئهم في كفنا. فنخبركم أن طائفة دوپره  
ونيك من الملة العيسوية لم يزالوا قديما وحديثا محسوسين على دولتنا العلية مستظلين بظلنا، لائذين  
بركنا محميين بسور حمايتنا مستورين في ذيل صيانتنا متمسكين بحبال عهدهم القديمة متشبثين  
بوئائق عبوديتهم المستديمة، ليس لهم ملجأ إلا إلينا، ولا اعتماد إلا علينا.

ولقد طرقت مسامعنا باغبراركم وتمهوركم على تلك الطائفة وأمركم بأخذ ما لهم من كل  
سفينة طائفة أينما وجدت وحيثما حلت، حتى إنه أخذت لهم سفينتان موثوقتان وإلى الآن في

مرسا حاكم مربوطتان<sup>(1)</sup>. وقد أتى سفيرهم<sup>(2)</sup> لتقريب أعتابكم لتبريك ما نلتموه من خاتم الإمارة وتهنية ما صعدمت إليه من أريكة الصدارة وملتمسا أن تردوا إليهم ما أخذ لهم وتصفحوا عما صدر منهم، فلم يصغ إلى مقاله ولم يلتفت إلى حاله. فالأمول من أخلاقكم الرضية وشيمك المرضية أن تصفحوا عن تلك الطائفة ما فرط منهم من الخطأ والخطل؛ وتعفوا عن ما صدر منهم من الزيف والزلل، وتردوا عليهم سفينتهم اللتين هما الآن في قبضتكم وتحت تصرفكم، ثم من بعد تشملوهم بحمايتكم وصيانتكم وتحفوههم بألطفكم، ووقايتكم، وتنظروا إليهم بعين الرضا وتعفوا عنهم طرف السخت والقلا وتعاملوهم معاملة سائر التجار من المستأمنين، حتى يطلقوا سفائتهم للتجارة آمين مطمئنين ويسعوا في تحصيل معاشهم وكسب زادهم سالمين شاكرين لا يعارضهم أحد من طرفكم في ذهابهم وأياهم، ولا ينازعهم في أخذهم وعطائهم. هذا هو المطلوب من سحيتكم الصديقية وحميتكم الفاروقية. والمراد بعد هذا أن لا تقطعوا عنا أخباركم السارة وأدعيتكم البارة نكون بذلك ممنونين محظوظين. والصلوة (كذا) والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وآله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

تحرير في أوائل شهر رجب سنة تسع ومائتين وألف.

### الوثيقة الثالثة:

المرجع : Hatti-i Humayun 6489

التاريخ 1 جمادى الأولى 1216

حالا فاس حاكمي مولى سليمان طرفندن جانب حضرت خلافتناهي به أوله رق عربي العبارة وارد اولان نامه نك ترجمة سيدر. في 14 جمادى الأولى 1216.

مقدما حاكم مشار إليه كوندريلان نامه همايون وارد اولوب مفهوم ساميسي قرين اطلاعى اولغله كفره طاغيه نك نقض عهد ايله مصر استيلاسي مادة سي سبيله ديده سندن خون روان اوله رق وجودى منزله عدمده اولديغين اقتضاي غيرت اسلاميه اوزره جلب عساكره لازم

(1) تعود هذه القضية إلى عهد المولى اليزيد الذي طلب بواسطة سفير دوبروفنيك أن يرسل سنويا خمسة مراكب للمراسي المغربية من أجل الخدمة، وهو الأمر الذي تبادل فيه الطرفان رسائل شرح فيها ديوان دوبروفنيك أسباب عدم القدرة على الإستجابة للطلب المغربي. الشيء الذي دفع بالسلطان مولاي اليزيد إلى إصدار أمر باحتجاز مراكبهم.

ينظر : Korkut, op. cit, pp. 67-70.

(2) يتعلق الأمر بالسفير دن بطره ذ جوان بطريك الذي راسله ابن عثمان فيما بعد بشأن هذه القضية.

ينظر : Korkut, op. cit, 71-72.



كلمش ايسه دخي موجب تحير عقول بعد مسافه وكثرت مشقت مانع اولمش ايدوكن. وجنس انكلتره اكرام اولمحاق ذكر اولنان نامء هما يونده تصريحا مندرج اولمغله، حاكم مشار اليهك انكلتره لو ايله بينلرنده محبه قديمه ودركار اولنديغندن فساد ومكره ساعي اولان عدوانك طريقي سد ايلديكندن برا وبحرا انكليزولو حقنده ايجاب اكرام ايله اجراي مطلوب همايونه سعي ايلديكن. حاكم مشار اليه كفره طاغية عليه اعمال عسكر ايله عقدهء باعث سنه قطعه دعوت اولديغينه مبني، بوبابده اعمال فكر ورأي ايتمش ايسه دخي كفره مسفور ايله محارب اولنه رك نه كيفيته نادم اولوب مدهانه يه رجوع ايلدكلري معلوم اولمغله، بو اوانده رأي وتديرنده فائده اولديغي، آكر جزاير وتونس وطرابلس نواحيسي اهاليسنه حاكم مشار اليهك رأي وإشارته موافقت تحرير اولمش اولسه بعون الله كندولره منفعت راجع اوله جغى واهالي المذكوره نك عقول ضعيفه اصحابك خيال واوهامه تابع اولملى ملاحظه سي مشار اليه انلره مكتوب تحريرندن منع ايدوب آكر مقامنه قائم اولور بر ذات بوئمش اولسه مشار اليه اهالي مرقومه ايله مصلحت المذكوره ده اتفاق حاصل اولان فوائد وعوائد يني اهالي المذكوره يه رد ايده جكي تحرير ايدر.

### ترجمة النص

ترجمة الرسالة العربية الواردة من قبل حاكم فاس مولاي سليمان إلى دار الخلافة، في 14 جمادى الأولى 1216.

أرسلت قبل هذا رسالة سلطانية إلى الحاكم المشار إليه، وبعد اطلاعه على مضمونها السامي المتعلق بنقض الكفرة الطغاة لعهدهم واستيلائهم على مصر، وبمجرد إخباره بذلك اعتزم إرسال العساكر كما تقتضي ذلك الغيرة الإسلامية، بيد أن بعد المسافة وكثرة المشاغل منعت من ذلك.

وفيما يتعلق بإكرام الإنكليز - كما نصت الرسالة السلطانية - فإنه ولما بين الإنكليز والحاكم المشار إليه من محبة قديمة ولأنه يسعى إلى قطع الطريق برا وبحرا على فساد ومكر الأعداء، فإنه يعتبر اكرام الإنكليز واجبا. لقد نصت الرسالة على دعوة الحاكم المشار إليه بالسعي لتجهيز حملة عسكرية على الطغاة، ومع العلم أن الكفرة المحاربين المذكورين أظهروا الندم بكيفية ما ورجعوا إلى المهادنة وفي هذه الحالة لن يكون لتدبير هذا الأمر من فائدة، فإما أن تحرر المكاتب بأن يكون أهالي نواحي طرابلس وتونس والجزائر رهن إشارة الحاكم المشار إليه وبذلك تحصل لهم المنفعة، وبما أن الأهالي المذكورين اتبعوا أصحاب العقول الضعيفة والأوهام فقد امتنع الحاكم المشار إليه عن مكاتبهم، وإما أن تقيم كل ذات في مقامها، لكن إذا حصل الاتفاق بين أهالي (الولايات) المرقومة والحاكم المشار إليه فإن فوائده عائدة على الأهالي.

## الوثيقة الرابعة:

المرجع: Hatti-i Humayun 13999

التاريخ: د.ت

بسم وزيرم

تقرير موجبنجه مناسب كورلديكي كبي جملة سني تنظيم ايتدره سن.

بوندن اقدم فرانسه لو اوزرينه اعلان سفر اثناسنده فاس حاكمه كوندريلان نامه همايون وغرب اوجاقلرينه ارسال اولنان اوامر عليه دن بشقه، بودفعه دخي حاكم مشار اليه نامه همايون كوندريلوب انكلتره طندن اولان جبلتره يه ذخيره نقلنه منع اتميه رك تسهيل وفرانسه طرفلرينه ذخيره كتمسني منع ايلمسي ودلت عليه ايله انكلتره دولتي بيننده اتفاق انعقادي، وانكلتره لو نك اولطرفلرده تجارته رغبتني اشعار ايله تجارت المذكوره انلره دخي نافع ايتدوكي تحرير وغرب اوجاقلرينه دخي تكرر اوامر عليه تسيير اولنسي قومندان مرسوم مجلس المذكوره انها وخبر تيز كيدوب كلمك ايجون مخصوص.

الترجمة:

وزيرم

بموجب التقرير ينظر بما يناسب وينظم بالجملة.

فيما مضى وأثناء إعلان الحرب على فرنسا وُجّهت إلى حاكم فاس رسالة همايونية كما وُجّهت إلى اوجاقت الغرب اوامر عليه. وفي هذه المرة أرسل إلى المشار إليه رسالة سلطانية تتعلق بتسهيل نقل الذخيرة للانكليز - المتكئين من جبل طارق - وعدم ممانعتهم في ذلك، وأن يمنع الفرنسيين من نقل الذخيرة نظرا لما بين انكترا والدولة العلية من اتفاق، وتشعره برغبة الانكليز في التجارة مع هذه الأطراف لما تجلبه إليهم من نفع. وقد أعيد توجيه أوامر سامية إلى اوجاقت الغرب في هذا الشأن، وبخصوصها جاء قومندان من أجل الأخبار السريع.

جانب حديث نا جداريدان هاوقاس ماكنى المولى سليمان بن المولى محمد جابرينه تحرر ودفن عود البشارة تامة ها اولئك كونه سجد



بسم الله الرحيم الممدنه الذي اخرج من كثره المطمس له ودام نظام العالم وذو حية امور بحارم سلاطين مملوك الارض  
فقطع بهم ثيابهم اجمولة على الغنيان ونفع امرتهم العيذ بعلم الجود والعدوان والقلوة والسام على النبي الوريثي الذي شئت  
بشراعه الشراغ وبدليه الودله ونصفت بيده الاقار والوهله وآله واصحابه ما يبلغ التصاح ونودي بحى على الغلوم

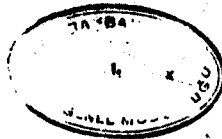


محل لفرع

عبد الله ازهار تسليمات وانحاف انوار تحيات تنولى تولى القطار الكدر في تلك الاقطار والوماكن التي باعدهم الزرية  
بانيدور تنور الوبصار فمعدن ذلك بحر لوال امواجه الهم ورووف سيادة الفجر والهم فود الجهد الفهم سبغا لروح  
على العلم بالنسب الشريف تاج قامة الخلس والمسين الجذاب العاني مفرس ثمات المعالي زهرة الشجرة العلوية فرع الدوحة النيرة  
المولى الهم والمطربس النقام الوجدان بن الوجد المولى سليمان بن المولى محمد زوال محذ ارجبان من الاف ورج المحامد بحر اشراف  
ما بعد الذي تحريم اخانا في الله وضوننا في دين محمد بن عبد الله عليه افضل صلوة الله واكمل تحيات الله عوانه قبل هذا كما  
ارسنا لرفوة العزيز صابو الملك العزيز نبيعة ابنة نبي عن اموال الطائفة الغرساويه ودمرهم الله تعالى بحماة محمد بن ابيهم  
بانهم هم الطائفة الماثون والشروسة الملعونون ذومكر وضاد واهل بي وعناد لوبونون بوعدانية الله ولوبونون رساله  
محمد بن عبد الله مذكور ليوم البعث والنشور والويل والنور وهو يوم تنهل كل ربيعة عما ارضت وقنع على ذات محلها وتوقا  
سكارى وسالم بشارى ولكن عذاب الله شديد فلو عقاب عند هؤلاء الملامدة والوصاب ووجزاء ووجذاب ووسائل ووجواب  
مفردون لعزم الله بهذه الدنيا الدنية الفانية ومخالفون من الذار الهمم اباقه فين اعتقدوه والبشر ما كانا بغيره

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or document, covering the majority of the page. The text is arranged in approximately 25 horizontal lines, starting from the top right and moving downwards. The script is dense and appears to be a form of classical Arabic or Persian.





Handwritten Arabic text, likely a religious or scholarly treatise, arranged in approximately 15 lines. The script is dense and characteristic of classical Arabic calligraphy. The text is contained within a rectangular border.

## وثيقة غير منشورة عن ملاح مراکش في نهاية القرن التاسع عشر

خالد بن الصغير

سبق لي أن قدمت نص هذه الوثيقة ضمن أعمال ندوة نظمها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط في موضوع الأقليات<sup>(1)</sup>. ونظراً لأهميتها، ارتأينا نشرها كاملة حتى تكون رهن إشارة الباحثين وتعم فائدتها مختلف التخصصات المعرفية المتصلة بتاريخ المجتمع المغربي خلال الحقبة المعاصرة.

ويتعلق الأمر بتقييد مخطوط تحتفظ مديرية الوثائق الملكية في الرباط بنسخته الأصلية<sup>(2)</sup>، يتكون من حوالي أربعين صفحة (وربما تنقصه بعض الأوراق فيما يبدو)، كتبت بخط مغربي لا تطرح قراءته صعوبات كبيرة. أما مضمون هذا التقييد، فهو تعداد تسكاني أجراه موظفون مخزنون في أوساط جزء من الطائفة اليهودية القاطنة في ملاح مراکش سنة 1891.

يبدو أن معظم الأعمال الأكاديمية التي أنجزت لحد الساعة في موضوع الحياة الاجتماعية لليهود المغاربة وسط الملاحات قد اشتكى أصحابها، دون استثناء، إما من غياب المعطيات الإحصائية الدقيقة وإما من ندرتها في شأن الساكنة اليهودية المغربية. وحتى الدراسات التي اتخذت من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فترة زمنية لدراسة أحوال المغاربة اليهود، اكتفى أصحابها بالإعتماد على تقديرات وتخمينات تكتنفها تناقضات صارخة في بعض الأحيان<sup>(3)</sup>.

وحسب الفرنسي دوفردان (Gaston Deverdan)، فإن اتخاذ ملاح وتأسيسه في مراکش في القرن السادس عشر على عهد السلطان السعدي عبد الله الغالب، كان في حد ذاته استجابة لمتطلبات وضغوط ديمغرافية ناتجة عن التزايد المستمر للساكنة اليهودية المراكشية في

(1) قيد الطبع بالكلية.

(2) نشكر السيد عبد الوهاب بنمنصور الذي سمح لنا بتصوير نسخة من هذا التقييد.

(3) S. Deshen, *The Mellah Society, Jewish Community Life in Sherifian Morocco*, The University of

Chicago, Chicago, 1989, p. 65.

العاصمة السعدية<sup>(4)</sup>. ويقدر لاسكبي (Michel Laskier) - الذي استغل في أبحاثه وثائق متنوعة تمه القرن التاسع عشر - عدد السكان اليهود المغاربة الإجمالي في 100.000 نسمة<sup>(5)</sup>. وذكر دوفردان بأن مدينة مراكش كانت تحتضن زهاء 6000 يهودي عند نهاية ستينيات القرن التاسع عشر<sup>(6)</sup>.

ولا يهمننا أن نقف بدقة على تفاصيل الأرقام الإحصائية المتناقضة التي قدمها كثير من الباحثين المتخصصين في موضوع الأهمية العددية للسكان اليهودية في بقية الحواضر المغربية، لكننا نريد إثارة الانتباه إلى غياب كلي لأي محاولة لتعداد الساكنة المغربية قاطبة سواء كان أعضاؤها مسلمين أو يهوداً. إذ اتسم جهاز الإدارة المخزنية ببساطته، وبعتماده في معظم الأحيان على طرق تكاد تكون بدائية في تدبير شؤون البلاد وفي التخطيط للاستجابة لحاجيات سكانها المتواضعة. ولم يعرف الجهاز المخزني التقليدي أي تحولات حاسمة تستحق الذكر إلا بعد الحرب المغربية الإسبانية حين قرر السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن - على أثر النصائح التي أسداها إليه النائب البريطاني جون دراموند هاي - إصلاح جهاز الأمناء في المراسي المغربية. وكانت الأهداف المتوخاة هي أن يتمكن المخزن من مراقبة المداخل الجمركية في المراسي المفتوحة أمام التجارة الخارجية لتسديد الغرامة المالية الثقيلة التي فرضتها إسبانيا على المغرب والقرض الذي حصل عليه المغرب من إحدى المؤسسات البنكية البريطانية. وكان جلوس الموظفين الإسبانين إلى جانب الأمناء المغاربة لتحصيل نصف المداخل الجمركية مناسبة تعود خلالها الأمناء المغاربة اتخاذ كنانيش حسابية دقيقة ومفصلة لم تُعهد عندهم من قبل. فكانت بذلك البدايات الأولى لدخول المغرب ما يسمى بالعهد الإحصائي.

وفي فترة حكم المولى الحسن (1873-1894)، شهدت المحاولات الإصلاحية قفزة نوعية واضحة، فأصبح معها اللجوء إلى الأدوات الإحصائية تقليداً يزداد رسوخاً مع مرور الأيام في الممارسة المخزنية. وبكفي الإطلاع على الكنانيش الحسابية الكثيرة التي تزخر بها الخزانة الحسنية في الرباط لنلمس التطور الذي حصل في طرق تنظيم المعطيات المختلفة الخاصة بمختلف مظاهر الحياة الاقتصادية والمالية في المغرب وأيضاً في حفظها ومعالجتها. وما يمكن استخلاصه بإيجاز، هو أن المخزن قد شرع في التخلي عن طرقة البدائية التي ورثها عن عهود سحيقة في التسيير الإداري للبلاد، ثم بدأ يتبنى طرقاً وتقنيات جديدة، قوامها اللجوء إلى

(4) G. Deverdun, Marrakech, des origines à 1912, Rabat, 1959, v. 1, p. 363.

(5) M. Laskier, Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities in Morocco, 1882-1962,

Albany, 1983.

(6) Deverdun, op. cit., vol. 1, p. 563.

دراسات أولية دقيقة للحاجيات قبل اتخاذ أي قرار يتطلب تنفيذه المجازفة باستثمارات ونفقات مالية. وعلى الرغم من حصول هذا التطور النسبي، فإن القيام بتعداد تسكاني عام لمجموع سكان المغرب لم يحظ البتة باهتمام الجهاز المخزني إلا بعد فرض الحماية الفرنسية على البلاد، لتصبح المعطيات الخاصة بسكان المغرب المسلمين واليهود متوافرة للباحثين<sup>(7)</sup>.

ويمكن التساؤل أيضاً هل كان أعضاء الطائفة اليهودية المغربية، وخاصة منهم سكان الحواضر، على علم بعددهم الحقيقي، خاصة أنهم كانوا قلة مقارنة بالسكان المسلمين؟ ويفرض تحصيل المخزن للجزية، مبدئياً، وجود لوائح تتضمن الأعداد الحقيقية للسكان اليهود الذين تجب عليهم تلك الضريبة الدينية. لكن الظاهر أن وجود لوائح من هذا القبيل لم تكن ضرورية للوفاء بهذا الغرض، إذ كان المخزن يكتفي بتقدير مبلغ إجمالي يتكفل شيخ اليهود بجمعه من أعضاء الطائفة وبتقديمه إلى الأمناء فيما يبدو أو إلى السلطان مباشرة. غير أنه ابتداء من ستينيات القرن التاسع عشر، وعلى أثر زيارة موزيس مونتفيوري (Moses Montefiore)، كبير أثرياء اليهود البريطانيين للمغرب، بدأت المنظمات اليهودية الأجنبية تولي اهتماماً خاصاً بأحوال اليهود المغاربة، وخاصة في مدينتي تطوان والصويرة حيث تأسست فروع للرابطة الإسرائيلية العالمية (Alliance Israélite Universelle) وأخرى للمنظمة الإنكليزية اليهودية (Anglo-Jewish Association)، كما تكونت جمعيات خيرية وإحسانية محلية على يد بعض كبار التجار اليهود المحليين. وترتب على هذا التطور الشروع في محاولات حقيقية لإحصاء عدد اليهود في بعض المدن تمهيداً للاستجابة إلى حاجياتهم الملحة في ميدان الوقاية الصحية والتعليم، وحتى في مجال التغذية إبان انتشار المجاعات. وهكذا نشرت المنظمة الإنكليزية اليهودية نتائج الإحصاء الذي أنجزته في الصويرة ضمن تقريرها السنوي المؤرخ بتاريخ 1876 جاءت كالتالي :

(7) Doris Bensimon, «La judaïcité marocaine dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle: évolution démographique et sociale; émigration», in *Juifs du Maroc*, éd. par Identité et Dialogue, Grenoble, 1980, pp. 233-246.



## ساكنة ملاح الصويرة سنة 1875

5198	السكان اليهود
1127	العائلات
147	الدور
1164	الغرف
4.6	معدل أفراد العائلة
4.5	معدل الأفراد حسب الغرف

المصدر: A.J.A., Annual Report, 5 (1876), 59، بتصرف<sup>(8)</sup>.

ولا شك في وجود معطيات إحصائية مثيلة أنجزتها المنظمات الأجنبية عن اليهود في مدن مغربية أخرى لم يُكشف عنها النقاب بعد. أما من الجانب المغربي، فيبدو - في انتظار العثور على معطيات جديدة - أن أول مبادرة اتخذها المخزن في هذا الصدد لم تتحقق إلا في سنة 1891 في ملاح مراكش. وفي هذا الصدد، يمكن القول بأن التقييد الذي نشره هنا كاملاً يكتسي أهمية لا يستهان بها على الرغم من اقتصاره على عينة من السكان اليهود المراكشيين دون غيرهم. فما الظروف العامة التي أنجز فيها هذا التعداد؟

تطلعنا الأسطر الأولى من التقييد على أن يهود مراكش قد اشتكوا إلى السلطان مولاي الحسن ضيق سكناهم في الملاح. وحتى يكون السلطان على بينة تامة من حقيقة الوضع أمر وزيره فضول غريبط بإحصاء الدور والمخلات السكنية الضيقة الموجودة في ملاح مراكش. وهنا نجد أنفسنا بالضرورة أمام بعض الأسئلة لابد من محاولة الإجابة عنها :

أولها : هل كان مشكل ضيق المساكن التي يقيم فيها اليهود أمراً يخص ملاح مراكش فقط، أو أن الأمر يتعلق بظاهرة عامة شملت جميع الملاحات في الحواضر المغربية عند نهاية القرن التاسع عشر؟

والسؤال الثاني : هل اتخذ المخزن هذه المبادرة بمحض إرادته لمعالجة الوضع القائم، أو أنه استجاب لضغوط ربما مارسها عليه بعض ممثلي الدول الأجنبية الذين لم يتوقفوا على الأقل منذ ستينيات القرن التاسع عشر، عن الإدعاء بأنهم يدافعون عن قضايا المغاربة اليهود ويزودون عن مصالحهم؟

(8) دانييل شرور، تجار الصويرة، المجتمع الحضري والأميرالية في جنوب غرب المغرب، 1844-1886، تعريب

خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 1997،

من المؤكد أن مشكلة الإكتظاظ السكاني في أوساط الطائفة اليهودية قد بدأت تطرح بحدة في ملاحي مراکش والصويرة منذ ستينيات القرن التاسع عشر. إذ اغتنم أبراهام قرقوز - كبير الطائفة اليهودية الصويرية - فرصة استضافته موزيس مونتيوري في داره فأثار انتباهه إلى الإكتظاظ الذي كان يعرفه ملاح الصويرة. وبناء عليه، إتمس مونتيوري من الوزير بوعشرين أثناء زيارته للسلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان في مراکش ضرورة توفير مزيد من المحلات السنّنية لفائدة فقراء اليهود سواء في مراکش أو في الصويرة. كما حاول أبراهام قرقوز استغلال نفوذه القوي في البلاد للحصول من المخزن المركزي على وعد بتوسيع رقعة ملاح مراکش لتمتد حتى حي الشبانات. إلا أن ذلك لم يتحقق. ثم جدد روبرت دراموند هاي (R.D. Hay) المحاولة لتوسيع ملاح مراکش دون نتيجة<sup>(9)</sup>.

ويبدو أن مشكلة الإكتظاظ السكاني قد استفحلت في ملاحي مراکش والصويرة في السنوات الأخيرة من عهد حكم السلطان مولاي الحسن. وتقدم لنا الوثائق البريطانية والمخزنية معلومات شافية عن الوضع الذي كان يعيشه ملاح الصويرة قبيل سنة 1892. أي سنة واحدة فقط بعد تاريخ التعداد الذي قام به موظفو المخزن في ملاح مراکش. ويدفعنا هذا إلى الاعتقاد بأن الشكوى التي رفعها أعضاء الطائفة اليهودية المراكشية إلى السلطان في الموضوع قد مرت عبر القنوات نفسها التي مرت منها شكوى يهود ملاح الصويرة.

ويبدو في الحالة الخاصة بالصويرة أن اليهود المعنيين هم الذين اتخذوا المبادرة : إذ اجتمعوا سنة 1890 لتدارس الحلول الكفيلة بمعالجة الوضع المتردي الذي أصبحوا يعيشونه في الملاح بعد أن أصبحت أرجاؤه عاجزة عن استيعاب أعدادهم المتزايدة. وهكذا، قاموا باكتتاب لجمع مقادير من المال بغية توجيه ستة أفراد ممثلين عنهم إلى حضرة السلطان لإطلاعه مباشرة على أحوال سكانهم المتردية في ملاح الصويرة، وللمطالبة بالإنعام عليهم برقعة من الأرض يبنون عليها مساكن إضافية تخفيفاً من حدة التكدس السكاني في الملاح. واستقبل السلطان أعضاء الوفد اليهودي ووعدهم بالنظر في شكواهم وبإيجاد حلول ناجعة في أقرب الآجال. وفي موازاة ذلك، كتب يهود الصويرة إلى كرني كرين (Kirby-Green) ممثل بريطانيا في طنجة، بواسطة نائبه القنصلي شارلز پايتون (Ch. Payton) في الصويرة، وطلبوا منه التوسط لفائدتهم عند السلطان حتى يستجيب لطلبهم. غير أن وفاة كرني - كرين المافجئة في مراکش حالت دون تحقيق الوساطة البريطانية المنشودة لفائدة يهود الصويرة. وعلى أثر ذلك قرر هؤلاء اللجوء إلى باطنوتر (Patenotre) ممثل فرنسا في المغرب الذي فاتح السلطان في الموضوع وألح على أهمية توسيع ملاح الصويرة، فوعده المولى الحسن ببذل قسارى جهده لتحقيق ذلك<sup>(10)</sup>. وبعد تعيين شارلز

(9) المرجع نفسه، صص. 374-375.

(10) Confidential Prints, F.O. 413/17، الرسالة رقم 33 ومراسلات أخرى من المجموعة نفسها.

إيوان سميث (Ch. E. Smith) ممثلاً جديداً لبريطانيا في المغرب لم يفته التوسط عند المخزن المركزي للعمل على تحسين ظروف سكن أفراد الطائفة اليهودية في ملاح الصويرة.

وإذا عدنا إلى مراكش وإلى التقييد المخزني الخاص بملاحها، أمكن القول إن مسألة ضيق المحلات السكنية ربما طرحت على المنوال نفسه الذي طرحت به في حالة الصويرة، وأن المخزن المركزي قرر تحت وطأة الضغوط الأجنبية اتخاذ إجراءات عملية لفائدة الرعايا المغاربة اليهود في كلتا الحاضرتين. كما كان الوزير المفضل غريبط هو نفسه الذي فوض له السلطان أمر النظر في توسيع ملاحي المدينتين. لكن، إذا كنا نتوفر على نص تقييد التعداد الذي أنجزه المخزن في مدينة مراكش سنة 1891، فإننا لم نعثر بعد على تقييد مخزنية مماثلة عن ملاح الصويرة ولا عن بقية ملاحات المدن المغربية الأخرى لو افترضنا أنها كانت أيضاً موضوعاً لإحصاء مماثل أنجزه المخزن.

ويمكن تلخيص مضمون التقييد الخاص بملاح مراكش كما يلي :

- أنجز هذا التعداد تحت الإشراف المباشر للوزير المفضل غريبط.
- أنجز هذا التعداد شخصان فقط، هما كاتب الوزير عبد الكبير ابن هاشم الكتاني، بمساعدة عون باشا مراكش (القائد أحمد أو مالك) عبد الله بن عمر الشياظمي.
- قسم الموظفان المخزنيان الحي اليهودي إلى أربعة أرباع متباينة :
  - \* الربع الأول، سموه ربع الوسطي؛
  - \* الربع الثاني، سموه الجامع الكبير؛
  - \* الربع الثالث، ويقع مباشرة بعد دار الذمي يوسف المليح؛
  - \* الربع الأخير وبدايته دار مقنين.

وقد اختار الرجلان داخل هذه الأقسام الأربعة من ملاح مراكش تركيز عملهم على ثلاث عناصر : أولهما وضع قائمة بالدور والمحلات السكنية الضيقة؛ وثانيهما حصر عدد الغرف والبيوت المسكونة في كل واحدة من الدور الضيقة؛ وثالثها وضع قائمة بأسماء القاطنين الكهول والبالغين بتلك الدور مع إقصاء الأطفال.

وقد تحرى الموظفان الدقة في إدراج المعطيات الإحصائية الخاصة بهذه العناصر الثلاثة. وكلما انتهيا من عملهما في كل ربع على حدة، إلا ووضعوا له لائحة يُلخصان فيها المعطيات الخاصة به.

وفيدنا التقييد بأن عدد الدور الضيقة في الربع الأول يصل إلى 43 داراً. وأن عدد الغرف والبيوت المأهولة هو 265. أما مجموع عدد السكان القاطنين في هذه الدور، فيبلغ 1007 فرداً ويستثنى من ذلك الأطفال؛

ويحتوي الربع الثاني على 31 داراً ضيقة تتكون من 204 غرفة يسكنها 842 فرداً مع استثناء الأطفال؛

أما الربع الثالث فيحتوي على 74 داراً ضيقة، تتكون من 416 غرفة يسكنها 1769 من الرجال والنساء؛

والربع الأخير قوامه 62 داراً ضيقة تتكون من 387 غرفة يسكنها 1414 فرداً.

وبهذا يبلغ مجموع الدور التي اعتُبرت ضيقة : 210 داراً، تتكون من 1272 غرفة، ويسكنها ما مجموعه 5032 من الرجال والنساء البالغين... أي بمعدل يصل إلى حوالي 4 أفراد في كل غرفة، دون حساب الأطفال بطبيعة الحال.

ولا بد من التذكير بأن هذا الإحصاء قد اقتصر فيه على الدور والمحلات السكنية التي اعتُبرت ضيقة، مع العلم أنها تحتوي على عدة بيوت وغرف تتراوح بين 7 و8 و12 بل و13 غرفة في الدور الكبيرة، وبين 2 و3 و4 غرفة فقط في الدور الصغيرة.

والملاحظة الثانية ذات الأهمية، هي أن هذا التعداد يقصي الأطفال صغار السن إقصاء كلياً، دون أن نعرف الأسباب التي دفعت إلى تبني هذا الإختيار. ولو قام الموظفان المخزنيان بإدخال الأطفال في التعداد لكان عدد السكان الحقيقي أكبر مما توصلنا إليه، نظراً لارتفاع درجة الخصوبة وانتشار ظاهرة الزواج المبكر في أوساط الطائفة اليهودية<sup>(11)</sup>. وإذا كان من الصعب جداً توضيح هذه النقطة، فإن إثارتها أمر ضروري وينطوي على أهمية بالغة.

ويمكن فحص هذا التقييد ولو في عجالة من تعرف معطيات أخرى لها أهميتها في التاريخ الاجتماعي لمدينة مراكش :

– إذ يكشف لنا عن أسماء الأفراد الذين يملكون هذه الدور وإن كانت تعتبر ضيقة. ولا تخفى أهمية ذلك لمعرفة توزيع الغررة العقارية، على الأقل داخل الحي اليهودي في مراكش. ويتردد ذكر أسماء أشخاص من ذوي النفوذ القوي في مراكش عند نهاية القرن التاسع عشر. وفي هذا الصدد يكفي أن نذكر أسماء مشهورة مثل قرقوز وعصور<sup>(12)</sup> من الطائفة اليهودية، ثم بويكر

(11) Deshen, op. cit., p. 105.

(12) Abraham Laredo, Les noms des Juifs du Maroc. Essai d'onomastique judéo-marocaine, Institut B. (12)

Arias Montano, Madrid, 1978.

الغنجاوي وفتح الصحراوي من المسلمين. ويمتلك كل واحد من هؤلاء ثلاث دور على الأقل داخل الملاح من بين الدور التي شملها الإحصاء. غير أن الغنجاوي هو أكثر الملاكين العقاريين دون منازع في مراكش سواء أعلق الأمر بالملاح أو ببقية أحياء المدينة الإسلامية.

- تسمح لنا أسماء بعض الملاكين اليهود بالتعرف على بعض الحرف التي كان يمارسها هؤلاء - أو التي ربما مارسها أسلافهم من قبل - ومكنتهم من جمع أموال استثمارها في عقارات اكتروها لإخوانهم في الدين داخل الملاح، ونذكر من هذه الأسماء: حلاوة والصبان والصايغ والقراشلي والحرار، إلخ. كما يفصح هذا التقييد لنا عما إذا كانت الدور التي شملها الإحصاء ملكية خاصة لأصحابها أم أنها أملاك مخزنية أو وقفية يكثرها بعض اليهود أو المسلمين. لكنه لا يخبرنا عما إذا كان بعض المتصرفين المسلمين أو اليهود يتولون كراءها باطنياً لحسابهم الخاص تحقيقاً للربح.

- ويستخلص من أسماء الملاكين بأن معظم الدور التي شملها التعداد توجد في ملكية اليهود أو تحت تصرفهم، وأن عدد الملاكين المسلمين هو أقل أهمية.

- يعتبر هذا التقييد غنياً بمظاهر الحياة الاجتماعية والعائلية الخاصة باليهود المراكشيين. إذ يلمس فيه القارئ مظاهر التآزر الاجتماعي القوي القائم بين عناصر الطائفة اليهودية رغم صعوبة الظروف وقساوتها. فقد كان فقراء اليهود يحشرون أنفسهم في غرف ضيقة مع آبائهم وأمهاتهم ومع أزواجهم وإخوانهم وأخواتهم وحتى مع أبناء عمومتهم، رغم ما في ذلك من معاناة لا تطاق. ولا تخفى عواقب هذا الاختلاط وهذا التكسد المفرط داخل حجر ضيقة جداً، إذ لا بد أن تنعكس سلباً على أخلاق أفراد الطائفة ونفسياتهم، ولم يتردد بعض أحبار اليهود وحراناتهم عن القيام بمحاولات لمنع اختلاط الأزواج بغيرهم في غرف مشتركة<sup>(13)</sup>.

ويتطابق الوصف الذي يقدمه لنا هذا التقييد المخزني تطابقاً كلياً مع محتويات تقارير الرابطة الإسرائيلية العالمية المحررة سنة 1901، كما يتطابق مع الأوصاف الواردة في كتابات الرحالة والملاحظين الأوربيين. وهذا أحد نماذجها كما كتبه جوزي بنيش (José Benech) عن ملاح مراكش: «تعيش أسرة من عشرة أفراد في نفس الغرفة مقابل كراء سومته خمس فرنكات للشهر (...). إذ يوضع حصير على الأرض فيصبح هو الفراش الذي ينام فوقه كل أفراد الأسرة مختلطين اختلاطاً يبعث على الأسف»<sup>(14)</sup>. ويذكر دي پيرني (De Perigny) في كتابه (Marrakech et les ports du Sud, p. 147) ما يأتي: «ونشاهد دوراً تصلح لسكن عائلة مسلمة على درجة بسيطة من اليسر وقد اجتمع بداخلها ما بين أربعين وخمسين فرداً». ولا

(13) .Deshen, op. cit., p.105.

(14) José Benech, Essai d'explication d'un Mellah (ghetto marocain), Baden-Baden, 1949, p. 69.

يختلف الوصف الذي قدمه الفرنسي أوجين أوبان عن ملاح مراكش في بداية القرن العشرين عن مضمون التقييد الإحصائي المخزني المنجز سنة 1891 : إذ حصر أوبان مجموع سكان مراكش اليهود في 14.000 نسمة، واعتبره أكبر ملاحات المغرب على الإطلاق. ثم ذكر بأن مجموع دوره هو ست مائة دار، يسكن في حوالي مائة منها، عائلة واحدة في كل دار. بينما يتكدس في الخمسمائة الباقية ما بين ثمان عائلات وعشر، أي ما يقارب الستين ساكناً، وغالباً ما تعيش أسر تتكون من عشرة أفراد في غرفة واحدة<sup>(15)</sup>.

ويدفعنا هذا التقييد إلى التساؤل أيضاً عن وضعية السكان المسلمين في الأحياء الخاصة ٣٣. فهل يعني غياب وثيقة مماثلة عن وضع السكان المسلمين في مدينة مراكش أو في غيرها من الحواضر المغربية أن وضعيتهم كانت أفضل حالاً مما كان يعاني منه اليهود؟ إن أهمية الإجابة على مثل هذه الأسئلة لا تخفى عن المهتمين بدراسة التاريخ الديمغرافي والاجتماعي للمغرب خلال فترة ما قبل الإستعمار، وهذا مجال واسع في حاجة إلى كثير من الدراسة والتحليل.

ومهما كانت الأمور، فإن السلطان قد قرر على أثر هذا التعداد أن يصدر أوامره بتوسعة ملاح مراكش<sup>(16)</sup>. أما ملاح الصويرة، فقد بقيت فيه الأمور على حالها حتى سنة 1898 حين قرر المخزن العزيزي بناء محلات سكنية لجعلها رهن إشارة 300 أسرة من فقراء اليهود الصويريين.

ولقد اكتفينا في تقديم نص هذا التقييد بملاحظات عاجلة لا تفي بما يستحقه من البحث والتمحيص. ويبقى للباحثين المتخصصين - كل حسب اهتماماته - أن يستخلصوا من هذه الوثيقة ما يجب استخلاصه. ويقدم لنا هذا النص الفريد الدليل على مدى أهمية الإعتماد على الوثائق المخزنية في الأبحاث ذات الصلة بتاريخ الطائفة اليهودية في المغرب. إذ لا شك في أن استغلال وثائق من هذا القبيل لابد أن يتيح إمكان تعزيز المعطيات التي تتضمنها مصادر عبرية وأوربية أخرى، كما يمكن من تسليط الأضواء الكاشفة على الوقائع في إطارها الأصلي الخاص بها.

**خالد بن الصغير**

المدرسة العليا للأساتذة - الرباط

(15) Eugène Aubin, *Le Maroc d'Aujourd'hui*, Paris, 1904, pp. 371-372.

(16) *Ibid.*, p. 26.

الحمد لله.

لما اشتكى على الأعتاب الشريفة المعتزة بالله المنيفة أهل ذمة هذه الحضرة المراكشية السعيدة أن السكنى ضاقت عليهم بالملاح، وأصدر أمر مولانا دام علاه بتقييد الدور التي به مضيقه السكنى، وذلك على يد الفقيه العلامة الوزير الجليل سيدي فضول غريط، وعين لذلك كاتبه عبد الكبير بن هاشم الكتاني، وتوجه لما ذكر مع شرطي الباشا الأرضي القايد أحمد أمالك، وهو الطالب السيد عبد الله بن عمر الشيطمي، فقيد ذلك على نحو ما يذكر أسفله، وقيده في 6 ربيع الثاني عام 1308.

### الربع الأول المُسمّى بفندق الوَسْطِي

الدار المعروفة لمسعود بردوخ في مجاورة ابن شمعون بل شعشوع : بالبيت الأول عن يسار الداخل إبراهيم الديان بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 2 بإزائه سلام بن شماس بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 3 في مقابلة وجه الداخل سلام بويدر بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 4 بإزائه يفصل قوس حثويل بن الغزال بزوجه وصهره بزوجه وصهرته بزوجه وأختها بزوجه وأختها مراهقتان. وبالبيت 5 الركني بإزائه موشي بوقشوش بزوجه وصهرته. وبالبيت 6 الوسطي بإزائه مير بوقشيش بزوجه وولده بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 7 الركني بعده يعيش بن خليفة بزوجه وولده بزوجه وصهره بزوجه. وبالغرفة 8 الأولى عن يمين الداخل للفوق حتى ابن الشويخ وأمّه وزوجه وأمها. وبالغرفة 9 بعدها إبراهيم أشد بزوجه وأمها وأمّه. وبالقوس 10 الركني داويد الشاوي بزوجه وولده بزوجه وأمها. وبالغرفة 11 الأولى عن يمين الطالع لدرج الفوق إسحاق القلعاوي بزوجه وصهره، وبالثي بإزائها 12 داويد ابن عطار بزوجه وأخوه وأمّه.

الدار المعروفة لإسحاق بن سعيد المجاورة لقرقوز: بالبيت الأول عن يمين الداخل يعقوب أزلأي بزوجه وولده بزوجه وصهره بزوجه ووالدته وأخوه رجل. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل شميال رزي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 الثاني عن يسار الداخل عكان بن حميش بزوجه وصهره بزوجه وولده وأمّه. وبالبيت 4 الأول عن اليسار حباب حروش بزوجه وصهره بزوجه وولده بزوجه وصهره بزوجه. وبالقوس 5 بإزاء باب الدرج داويد العنقري بزوجه وصهره بزوجه. وبالغرفة 6 الأولى عن يمين الداخل يهوده قدوس بزوجه وصهرته بزوجه. وبالغرفة 7 بعدها يوسف عمار بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 8 الوسطي سلام المليح بزوجه وولده مراهقان ووالده بزوجه. وبالغرفة 9 الركنية فتوخ بن كنبور بزوجه. وبالغرفة 10 بعدها يعيش الحزان

بزوجه وولده بزوجه وصهرته. وبالقوس 11 الركني يوسف بن سعيد بزوجه وولده بزوجه وأمه. وبالغرفة 12 بعده إسحاق حلوة بزوجه وشلوم بزوجه.

الدار المعروفة لشلوم الفاسي في مجاورة دار الحمام : بالبيت 1. عن يمين الداخل مسعود جوهر بزوجه وأخته بزوجه وأبواه وأخته أيضا بالغ. وبالبيت 2 الثاني بعده إسحاق إسرائيل بزوجه وأمه وصهره بزوجه. وبالبيت 3 بإزائه الحزان شلوم بزوجه وابنته بزوجه وأخوه مراهق. وبالبيت 4 الأول عن اليسار مردخائي بزوجه وأخوه بزوجه وأمه. وبالقوس 5 بالدرج بباب الدار الحزان موشي الدبّاح بزوجه وصهره بزوجه.

الدار المعروفة لقرقوز: بالبيت 1 المقابل وجه الداخل داويد بنيمين بزوجه وأمه. وبغرفة 2 فوقها مسعود حمياس بزوجه.

الدار المعروفة لقرقوز أيضا في مجاورة الفرن: بالبيت 1 عن يمين الداخل أبرهام بوقسيس بزوجه. وبالبيت 2 المقابل له أبرهام ابن حقي بزوجه وولده بزوجه وصهرته. وبالغرفة 3 المقابلة وجه الداخل عكّان بن عليلة بزوجه. وبالغرفة 4 الأولى عن يسار الداخل للفوق حبيب ابن حّقون بزوجه وولده مراهق.

الدار المعروفة لقرقوز أيضا في مجاورة داويد ملكه : بالبيت 1 عن اليمين إسحاق القلعاوي بزوجه وصهره بزوجه وأبواه. وبالبيت 2 بعده يوسف أزلّاي بزوجه وصهرته وابنتها بزوجه. وبالبيت 3 بعده أبرهام ميارة بزوجه وأمه وأخته بزوجه وهم غائبون الآن. وبالبيت 4 بعده هارون برسيسات بزوجه وأخته بزوجه. وبالغرفة 5 الأولى عن يسار الداخل للفوق موشي حلوه بزوجه. وبالقوس 6 المقابل وجه الداخل مردخائي حلوه بزوجه.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة دار الجامع : بالبيت 1 الأول عن يمين الداخل أبرهام وعنون بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 2 بعده ميرّ الوطواط بزوجه ووالدته وأخته أيم. وبالبيت 3 بعده لشر وعنون بزوجه وصهره بزوجه وصهرته بزوجه وهو غائب الآن. وبالقوس 4 الركني أيمات 3. وبالبيت 5 بعده شلوم ملكه بزوجه. وبالقوس 6 الركني بعده بفصل الدرج موشي ابن الحمال بزوجه وأبواه. وبالغرفة 7 فوق القوس المذكور سلام بزوجه وأختها. وبالقوس 8 عن يمين الداخل مردخائي قرقوز بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لسيدي محمد الفلاي المجاورة للغنجاوي : بالقوس الأول 1 عن يسار الداخل أيم وأخوها. وبالبيت 2 بإزائه يعقوب الفاسي بزوجه وأبواه وخالته أيم. وبالبيت 3 الركني بعده ميرّ وعقنين بزوجه وأبواه. وبالبيت 4 بعده شمعون الفاسي بزوجه وصهرته وأمها. وبالبيت 5 عن يمين الداخل يعيش وعقنين بزوجه وأولاده منهم رجل بزوجه.



الدار المعروفة ليشوعة قرقوز المجاورة لدار هندان الدرعي : بالبيت 1 الأول عن يمين الداخل مسان بن مخلوف بن هارون الدهان بزوجه ونسيم الصويري بزوجه. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل مخلوف بن هارون بزوجه. وبالقوس 3 الأول عن اليمين داويد قرقوز بزوجه. وبغرفة 4 فوقها عمران بن شماش بزوجه.

الدار المعروفة للقائد سالم الشاوي في مجاورة ابن عطار: بالبيت 1 عن يسار الداخل إسحاق حلوه بزوجه وأمها وأخوه بزوجه هي غائبة الآن. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل يعيش بن مزيل بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بوسطها يوسف بن يمين علوف بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 الأول عن اليمين يحيى جنون بزوجه وصهرته. وبالعرفة 5 الأولى عن يسار الداخل للفوقي وعيش المسفيوي بزوجه. وبالصالاة 6 المقابلة وجه الداخل له يعيش بوشكيلة بزوجه وصهرته. وبقوس 7 الدرج حنينة ابنة (العواني؟) وأمها.

الدار المعروفة لأبرهام أكنول : بالبيت 1 الأول عن اليسار أبرهم الترجمان بن حيحي بزوجه وولده بزوجه. وبالديرية بإزائه، بالبيت 2 الأول عن اليسار بفصل طريق الفوقي عكان بن يامين بزوجه وصهره بزوجه. وبغرفة 3 في الديرية هارون اللوى بزوجه وصهرته. وبالعرفة 4 بعدها رحيل بنت كوكوا أيم. وبغرفة 5 بعدها أيم. وبالبيت 6 المقابل وجه الداخل للدار سلام بن حيم بزوجه وصهرته وأخته أيمتان. وبالبيت 7 الركني إبراهيم وعقنين بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 8 بعده سلام كينز بزوجه وصهرته بزوجه وأمها. وبالعريفة 9 بعده شلوم بن كزول بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 10 أسفلها سلام بوحصيرة بزوجه وصهرته. [تنقص الغرفة 11] وبالبيت 12 الأول عن اليمين حيم السبعوني بزوجه وأخوه بزوجه. وبالعريفة 13 فوق باب الدار حيم لكسي بزوجه وأخته أيمتان.

الدار المعروفة لشمعون ابن الصّفت في مجاورة دار ابن الديان : بالبيت 1 الأول عن اليمين رفايل وعقنين بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل يمينا هذان بورز بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 المقابل أيضا شمعون ابن الصّفت بزوجه وولده بزوجه وبنته أيم. وبالعرفة 4 عن اليمين يوسف بن سد بزوجه. وبالعرفة 5 المقابلة وجه الداخل شلوم بن كزول بزوجه وبنته أيم.

الدار المعروفة لحيم بن الديان المجاورة لدار ابن (المزين؟) : بالبيت الأول 1 عن اليمين سلام بن الشويخ بزوجه وأمها وأمها. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل يحيى الشريقي بزوجه وصهره بزوجه وأمها وولده رجل. وبالبيت 3 المقابل وجه الداخل يمينا يسخر بزوجه وصهرته وهم الآن غائبون. وبالعرفة 4 الأولى عن اليسار سيف بن الديان بزوجه وأخوه بزوجه وأمها. وبالعرفة 5 بإزائها هارون كوهن بزوجه وأمها وأخته بالغ وأخواه بالغان أيضا. وبالعرفة 6 القصوى حيب بن الديان بزوجه وأمها.

الدار المعروفة للياه ابن سوسان المجاورة لقرقوز: بالبيت الأول 1 عن اليمين سلام بطون بزوجه وأمه وصهرته. وبالبيت 2 المقابل يمينا شلوم بن حيم بزوجه وأخوها بزوجه وأمه. وبالقوس 3 الركني حيم المشعلي بزوجه وأمه. وبالبيت 4 المقابل سلام الغرابلي بزوجه وأمه وصهرته وأخته بزوجه. وبالبيت 5 عن يسار الداخل مِير بن حربون بزوجه وأمه وأمه. وبالغرفة 6 الأولى عن يمين الداخل للفوقي أيم ببتئها بالغتتين. وبالغرفة 7 مزاح بن حربون بزوجه. وبالغرفة 8 الركنية أيم. وبالغرفة 9 بعدها أيم. وبالغرفة 10 الثالثة عن يسار الداخل للفوقي إسحاق بن مس بزوجه وولده بزوجه وبتناه بالغتتان. [تنقص الغرفة 11] وبالغرفة 12 الثانية الركنية عن اليسار مسان بن حربون بزوجه وولده بالغان. وبالغرفة 13 الأولى عن اليسار يزاح بن حربون بزوجه.

الدار المعروفة لقرقوز في مجاورة دار ابن البغدادي القلعاوي : بالبيت 1 عن اليسار سلام بن حربون بزوجه وولده بالغان. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل شلوم كوهين بزوجه وأبواها وأختها أيم بولدها بالغ. وبالبيت 3 المقابل وجه الداخل يمينا مردخائي ولد تركني بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 الأول عن اليمين ميمون بن حربون بزوجه. وبالغرفة 5 الأولى عن اليسار إسحاق بزوجه وأخوها بزوجه وأمه. وبالقوس 6 الركني سلام بزوا بزوجه وصهرته. وبالغرفة 7 بعده مِير الدكالي بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها بفصل قوس الحزان إسرائيل وحننا بزوجه وولده بالغ. وبالغرفة 9 الأولى عن اليمين داويد وعنون بزوجه وأبواها لهما بنت بالغة.

الدار المعروفة لابن كَبَّاي في مجاورة ابن تبتات : بالبيت الأول 1 عن يمين الداخل عزيز وحيون بزوجه وصهره بزوجه وولده بالغان. وبالبيت 2 المقابل إسحاق بن حيم بزوجه. وبالقوس 3 بعده أبرهم ابن حيم بزوجه وصهرته، هو الآن غائب. وبالبيت بعده سلام زهين بزوجه وصهره بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده يوسف الكَبَّاي بزوجه وأمه. وبالغرفة 6 الينى نسيم بن البالي بزوجه وصهرته، هو الآن غائب. وبالغرفة 7 بعدها سلاي اللوي بزوجه وصهرته. وبالغرفة 8 بعدها يوسف الكَبَّاي بزوجه ووالده.

الدار المعروفة للحزان يوسف الدراوي في مجاورة إبراهيم أزيلوص : بالبيت 1 عن اليمين مسان الدراوي بزوجه وصهره، هو غائب الآن. وبالبيت 2 المقابل أيم ببتئها بالغتتين. وبالبيت 3 بعده أيمتان. وبالغرفة الأولى سلام لُصْقِي بزوجه وأخته أيم وأمه. وبالغرفة 5 بعدها نسيم بن سوسان بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لسلام بن حيم في مجاورة شلوم بن يهوده قرقوز: بالقوس 1 الأول عن اليمين أيم. وبالبيت 2 بعده سلام الدهان بزوجه. وبالبيت 3 بعده مسعود بن حيم بزوجه. وبالقوس 4 المقابل وجه الداخل يمتته أيمتان. وبالبيت 5 بعده حتي رزي بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 6 بعده صاحب الدار بزوجه وولده. وبالغرفة عن اليمين موشي الديان بزوجه وابنته. وبالغرفة بعدها هدان علوف بزوجه.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة سليمان بن الهولة : بالبيت 1 عن اليمين عمران وعنون بزوجه وصهرته وأبواه. وبالبيت 2 بعده يوسف بطون بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 3 بعده ميمون السَّبْعُونِي بزوجه وأختها بزوجه. وبالبيت 4 الركني يوسف الغرابلي بزوجه وصهره بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده حتي بطون بزوجه وصهرته. وبالقوس 6 الداخلي مسان اللوي بزوجه وصهرته وابنتها بزوجه غايب الآن. وبالغرفة 7 فوقه عكان بن بسبوس بزوجه وصهرته وأمه. وبالغرفة 8 عن يمين الداخل للفوقي مردخاي وعقنين بزوجه وأمه وأخوه بزوجه. وبالقوس 5 المقابل وجه الداخل إسحاق ابن الصريصر بزوجه وأمه وأخته أيم وصهرته.

الدار المعروفة للغنجاوي أيضا في مجاورة دار الأحباس : بالبيت 1 عن اليمين عكان وزكّار بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 2 بعده داويد بزوجه وابنته أيم. وبالبيت 3 بعده يوسف الكلاسي بزوجه وأمها وأمه. وبالبيت 4 بوسطها أبرهام عَصُور بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 5 بعده نسيم الترجمان بزوجه ومخلوف بطون بزوجه هو غايب الآن.

الدار المعروفة للياه عزران في مجاورة عد ابن موسى : بالبيت 1 عن اليسار مسان المشعلي بزوجه وأخت إليها المذكور بزوجه. وبالبيت 2 بعده إسحاق عزران بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 3 بعده حكّاي القاييم بزوجه وأمه أيم. وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 4 بعده يحيى ملول بزوجه وأمها وأخوها بزوجه وأبواه.

الدار المعروفة لموشي ملكة المجاورة لموشي جوهر: بالبيت 1 عن اليسار مسعود الدهان بزوجه وأخوه بزوجه وأختها أيم وأمهم. وبالبيت 2 بعده يوسف بن حمياس بزوجه وولده مراهق وابنته بزوجه. وبالبيت 3 بعده حيم زرين بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 4 بعده شلوم ملكة بزوجه وأمه وأخوه مراهق. وبالغرفة 5 بعده، بل الأولى يسرة الداخل للفوقي سعيد بريس بزوجه وأخته بزوجه. وبالغرفة 6 بعدها موشي وحيون بزوجه وأمه. وبالغرفة 7 بعدها يوسف ملكة بزوجه.

الدار المعروفة لباعزيز ابن البحر في مجاورة قرقوز. بالبيت 1 عن اليسار شلوم البحر بزوجه وابنته بزوجه وابنته أيضا مراهقة. وبالقوس 2 بعده دويد لكّتي بزوجه وزوج ابنته. وبالبيت 3 بعده أبرهام ميارة بزوجه وأمه وأخته بزوجه. وبالبيت 4 بعده إسحاق حروش بزوجه وأبواه. وبالبيت 5 بعده يعقوب حروش بزوجه.

الدار المعروفة لدويد ملكة المجاورة لقرقوز: بالبيت 1 عن اليمين يعقوب القلعوي بزوجه. وبالبيت 2 بعده أيمتان. وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه وابنته بزوجه أيضا بالغ.

الدار المعروفة ليعقوب التكانني في مجاورة ابن سوسان : بالبيت 1 عن اليمين أيمة. وبالبيت 2 بعده عزار بن سُدُّ بزوجه وأمها وأمه. وبالبيت 3 بعده إياه بن حُرُون بزوجه.

وبالبيت 4 بعده شمعون بوحبوط بزوجه وأخته. وبالغرفة 5 فوق باب الدار موشي ابن هذّان بزوجه.

الدار المعروفة لابن الشويخ المجاورة ليسان : بالبيت 1 عن اليمين يعقوب بن الشويخ بزوجه وزوج عمه أيم. وبالبيت 2 بعده يوسف بن الشويخ بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده سلام بن الحزان يعقوب بزوجه وأمها وأختها بزوجه. وبالبيت 4 بعده يوسف الحزان بزوجه وصهرته. وبالغرفة 5 بالدرج أبرهام كوهين بزوجه.

[الدار المعروفة] لسلام بن حربون المجاورة لدار عمارة : بالبيت 1 عن اليسار يعيش أفركال بزوجه وأخوه بزوجه وبناته مراهقتان. وبالغرفة بالفوق أبرهام يفركال بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لخليفة بن يزُّ المجاورة ليشوعة قرقوز: بالبيت 1 عن اليسار أيمتان. وبالبيت 2 بعده سمحون الدمناقي بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 بعده إسحاق أنحاس بزوجه وأيم. وبالبيت 4 بعده يشوعة بنتُ بزوجه وأولاده 3 بالغون. وبالغرفة 5 عن اليسار نسيم وزكان بزوجه. وبالبيت 6 الركني المقابل له يزاح ميارة بزوجه وابنته مراهقة وأخرى بزوجه هو غايب الآن. وبالغرفة 7 بعدها إلياه بنحاس بزوجه وأبواها. وبالغرفة 8 بعدها مسعود ويزكان بزوجه وأمها وأختها أيم.

الدار المعروفة لمسعود عمار في مجاورة بوقشيش : بالبيت 1 عن اليمين أبراهم الرّداني بزوجه وصهرته وأخته. وبالبيت 2 بإزائه الحزان يوسف بنتُ بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 الركني يزاح الرّياص بزوجه ووالدته وأخوه بزوجه. وبالبيت 4 المقابل محه الداخل حيم عدّ زرين بزوجه وأخوه بزوجه وأمهما. وبالبيت 5 الركني بعده يهوده صباح بزوجه وولداه بزوجه. وبالبيت 6 عن يسار الداخل دويد الحمياس بزوجه. وبالفوق 7 يوسف أسدُ بزوجه وصهره بزوجه.

الدار المجاورة للدار أعلاه المعروفة لسلام رزي : بالبيت 1 عن اليسار داويد بن سنّا بزوجه وصهره مسعود بزوجه. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل يمينا إلياه بن عطار بزوجه. وبالبيت 3 المقابل أيضا سلام حيون بزوجه وأمه. وبالغرفة 4 الأولى عن يمين الداخل للفوق سمحون كوهين بزوجه وصهره بزوجه. وبالغرفة 5 بعدها سعود بن حيون بزوجه وصهره بزوجه. وبالقوس 6 الركني موشي بن عطار بزوجه وصهرته. وبالغرفة 7 بعده إلياه رُزيُّ بزوجه وسلام بنتُ بزوجه هو غايب الآن. وبالغرفة 8 بعده سالم ملكة بزوجه وولده بزوجه وبناته 2 أيمات.

الدار المعروفة لرُزيُّ في مجاورة موشي رزو: بالبيت 1 عن اليسار إسرائيل وحنا بزوجه وصهره بزوجه ووالدته بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 2 بوسط الدار حيم الدراري بزوجه وأخوه

بزوجه وأمه. وبالبيت 3 الركني ميمون بن عيلي بزوجه وصهره بزوجه وبناته 3 بأزواجهن 3. وبالغرفة 4 عن اليمين حيب نومارت بزوجه وأبوه بزوجه وصهرته وصهرة والده. وبالغرفة 5 عن اليسار يعقوب الصباغ بزوجه وصهره بزوجه ووالدته. وبالغرفة 6 المقابلة صاحب الدار بزوجه وأمه وصهرته.

الدار المعروفة لعكان عزران المجاورة لقرقوز: بالبيت 1 عن اليسار شلوم الدهان بزوجه وأمها. وبالبيت 2 بعده عكان عزران بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 بعده مسان اللب بزوجه وابنته بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لفریم حتویل المجاورة لشلوم بن مس. بالبيت 1 عن اليسار توخه عصور بزوجه وأمه وأختها بزوجه. وبالبيت 2 بعده يهوده بطان بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 3 بعده أيم بأولادها منهم رجل. وبالبيت 4 بعده هارون وتكرکزت بزوجه وأمه. وبالغرفة 5 عن اليسار يوسف الحكيم بزوجه وأمها وابنته بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 6 بعده يوسف حروش بزوجه وأخوه بزوجه. وبالغرفة 7 بعده يمين حتویل بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 8 بعدها أيمتان ولد إحداهما رجل. وبالقوس 9 الداخلي أيم.

الدار المعروفة لشلوم الكباي المجاورة لدار ابنث: بالبيت 1 عن اليمين صاحبها بزوجه. وبالبيت 2 بعده يعقوب المكيس بزوجه وابنته بزوجه وأخرى مراهقة. وبالبيت 3 بعده موشي الديان بزوجه. وبالقوس 4 بعده حيم الباز بزوجه. وبالبيت 5 بعده شمعون قدوس بزوجه وأبواها. وبالبيت 6 بعده ميمون الفاسي بزوجه وولده بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة بدار ابنث في مجاورة الدار أعلاه: بالقوس 1 عن اليمين إسحاق النجار بزوجه وأيم. وبالبيت 2 عن اليسار حيم بنث بزوجه. وبالقوس 3 قبالة باب الدار شلوم كوهين ومردخاي رجلان. وبالبيت 4 بعده يهوده البحر بزوجه وأمه وابنته بزوجه. وبالبيت 5 بعده يوسف بزوجه وابنته بزوجه وابنتاه أيضا بالغة ومراهقة. وبالقوس 6 بعده مردخاي بريس بزوجه وأمه. وبالقوس 7 بعده يوسف أكنول بزوجه وأختها أيم وابنته مراهقة. وبغرفة 8 الفوقي يوسف بنث بزوجه. وبالبيت 9 يسرة الداخل للدار بعد درج الفوقي حيب أزلووص بزوجه وأمها.

الدار المعروفة لعكان القايم في مجاورة الدار أعلاه: بالبيت 1 عن اليمين صاحبها بزوجه. وبالبيت 2 بعده حيب قدوس بزوجه وصهرته وأختها بزوجه وأمه. وبالقوس 3 بعده بهام عمار بزوجه وأمه وأخوه بزوجه. وبالبيت 4 بعده دويد دلوه بزوجه وأمه وأختها مراهقة. وبالقوس 5 بعده يعقوب الرباعي بزوجه وابنته. وبالبيت 6 بعده شمعون الدهان بزوجه وأختها أيم.

الدار المعروفة لموشي القلعاوي المجاورة ليشوغة قرقوز: بالبيت 1 عن اليمين دويد وحيون بزوجه وصهرته. وبالبيت 2 بعده حيم حيوت بزوجه وأخوه وصهرته. وبالبيت 3 بعده إياه بن لول بزوجه وأمه وأخواه مراهقان. وبالغرفة 4 فوق باب الدار إياه بوجبوط بزوجه وأمه وصهرته.

الدار المعروفة لابن تابنتات في مجاورة الدار أعلاه: بالبيت 1 عن اليمين برهام بن صطُّ بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده هذان بن حربون بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 3 بعده يوسف لكسي بزوجه وابنته بزوجه وصهرته. وبالغرفة 4 فوق باب الدار حيم بوشكيلة بزوجه وأمها ورباويه.

الدار المعروفة لربيل حلاوة المجاورة لدار سليمان: بالبيت 1 عن اليمين صاحبها بزوجه وولده رجلان. وبالبيت 2 بعده سلام عزران بزوجه وابنته بزوجه وولده رجل. وبالبيت 3 عن اليسار يعيش بُورجل بزوجه وأخوه مراهق.

الدار المعروفة لسليمان المجاورة لدار ربيل حلاوة: بالبيت 1 عن اليمين حيب أزلابي بزوجه وأمها وأختها بزوجه وأخوها رجل. وبالبيت 2 بعده صاحبها بزوجه وأختها. وبالبيت 3 بعده برهام بنت بزوجه. وبالبيت 4 بعده برهام حلوة بزوجه وأمها وأبواه.

الدار المعروفة لسليمان أيضا في مجاورة الغنجاوي: بالبيت 1 عن اليمين عمران وعنون بزوجه وأمها وأختها أيم وأخته أيم. وبالبيت 2 بعده داوود قدوس بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالبيت 3 بعده يحيى ابن موياه بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالغرفة 4 بالفوق فتوخ بزوجه. وبالغرفة 5 بعدها يشوغة بطون بزوجه وأمه وأخته أيم.

الدار المعروفة لابن سعدان في مجاورة دار الحُيس: بالبيت 1 عن اليسار يهوده بطون بزوجه وأمه بزوجه. وبالبيت 2 بعده نسيم بسُر بزوجه. وبالبيت 3 بعده شلوم فضيض بزوجه وأمه بزوجه. وبالبيت 4 بعده حتي الترجمان بزوجه.

الدار المعروفة لأحباس القاضي عياض المجاورة للدار أعلاه: بالبيت 1 عن اليسار يوسف الديان بزوجه وأبواها وأمه. وبالقوس 2 الأيمن الداخلي يهوده جنون بزوجه وأمها وابنته بزوجه.

043 الدور ذات الضيق

265 أماكنها المعمورة

1007 سكانها عدى الصغار منهم

## الربع الثاني المسمى بجامع الكبير

الدار المعروفة لقرقوز المجاورة لدار ريبيل اللوي الخزائني : بالبيت الأول عن اليمين يعيش برجلٌ بزوجه وأخوه بالغ. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل داويد ممران بزوجه وصهره بزوجه هو غايب الآن. وبالبيت 3 بعده وعيش حفوطة بزوجه وصهرته أيم وصهره بالغ.

الدار المعروفة لمسان ابن صدر: بالبيت 1 عن اليسار يهوده وحيون بزوجه وأمه وصهره وأخته أيم وأخرى مراهقة. وبالبيت 2 بعده شمعون بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 عن اليسار شلوم الخزان البلاص بزوجه وصهره بزوجه وولده بزوجه وولده أيضا بالغ. وبالغرفة 4 عن اليسار صاحب الدار بزوجه وولده بالغ ومراهق. وبالغرفة 5 بعدها حتي مزار بزوجه وأمه. وبالغرفة 6 بعدها إلياه بروخ بزوجه. وبالصالة 7 القصوى أبرهام وحيون بزوجه وأخته أيم.

الدار المعروفة ليهودة بن سمانة المجاورة لابن قريم: بالبيت 1 عن اليسار شمعون كوهين بزوجه وصهره بزوجه وابنته بالغ. وبالبيت 2 بعده سلام الصراف بزوجه وأمها بولديها بزوجهيها وأخته بزوجهها. وبالغرفة 3 بالفوق شلوم بطون بزوجه وأبواها وولده بالغ. وبالغرفة 4 بعدها أبرهام سمانة بزوجه وأخوه بزوجه. وبالقوس 5 أسفل الدرج شميال أكشول بزوجه وأبواه.

الدار المعروفة لمسان بن العسري : بالبيت 1 عن اليسار شنتوب وحيون بزوجه وصهره بزوجه وولده بالغ. وبالبيت 2 بعده يحيى المكيس بزوجه وصهرته بزوجهها. وبقوس 3 الدويرة أيمات 3. وبالبيت 4 بعده أبرهام عمار بزوجه وأخواها بالغان. وبالقوس 5 فوق القوس المذكور أيم وولدها بزوجه.

الدار المعروفة لأبرهام بن لؤل: بالبيت 1 عن اليمين شلوم وحنونة بزوجه. وبالبيت 2 ميمون عطية بزوجه وأمه وصهره بزوجه وأخته بالغة. وبالبيت 3 بعده مردخاي أزلاي بزوجه وصهرته وأبرهم الشلح بزوجه. وبالبيت 4 بعده صاحب الدار بزوجه وأخوه. وبالغرفة 5 فوق باب الدار شلوم حزان بزوجه وصهره بزوجه وأمها. وبالغرفة 6 فوق البيت المقابل حيب بن لول وأمه. وبقوس 7 الدويرية شلوم وزمان بزوجه وولده بزوجه وابنته بزوجهها وأولاده 3 مراهقون.

الدار المعروفة للحزان أبرهام بنت المجاورة لدار ابن عبي : بالبيت 1 عن اليمين يوسف كوهين بزوجه وأمه وجدته وأخته بزوجهها. وبالبيت 2 بإزائه داويد وعنون بزوجه وصهره بزوجه وأمها. وبالقوس 3 الركني أيم وأمها وأختها بالغ. وبالبيت 4 المقابل عكان بن يشوعه بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 5 بعده سلام الرومي بزوجه وأبواها. وبالقوس 6 يعيش الدراوي بزوجه. وبالغرفة 7 فوق الكشينة موشي ابن دنان بزوجه. وبالغرفة 8 عن اليمين شميال بن حقون بزوجه

وأمه وأخته بزوجها. وبالقوس 9 المقابل يزاح بن موح بزوجه وأخته بزوجها وأيمات 3 أخواته. وبالغرفة 10 بالفوق أيضا العزيز بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لمير ابن مساس في مجاورة ابن سمحات : بالبيت 1 عن اليسار حيب ابن عمران بزوجه وأبواها وصهره. وبالبيت 2 بعده إلياه وحيون بزوجه وأبواه. وبالبيت 3 الركني شلوم الترجمان بزوجه وابنته بزوجها وولده بزوجه. وبالبيت 4 الركني أيضا في مقابلة باب الدار شلوم الدرعي بزوجه وأبواها. وبالبيت 5 بعده مخلوف حزان بزوجه وصهرته بزوجها.

الدار المعروفة لمير بن مساس المجاورة لدار العسري : بالقوس 1 عن اليسار يوسف وعقنين بزوجه وأختها بزوجها وابنته مراهقة. وبالبيت 2 عن اليمين داويد اللحمي بزوجه وأخوه بزوجه وصهرته. وبالقوس 3 الركني شلوم إبريس بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده يعيش بريس بزوجه وإلياه بزوجه. وبالبيت 5 المقابل الركني يوسف الباز بزوجه وولده بزوجه وولده أيضا بالغ. وبالبيت 6 المقابل أيضا سلام الدرعي بزوجه وابنته بزوجها وأم زوجه. وبالغرفة 7 عن اليسار أيم. وبالغرفة 8 المقابلة لها أيمتان. وبالغرفة 9 بعدها عكان أسد بزوجه وابنته بزوجها. وبالغرفة 10 بإزاء الدرج مخلوف الفاسي بزوجه. وبالركنية 11 عن يمين الخارج أبرهام الشلح بزوجه. وبالغرفة 12 الركنية حيم اللحمي بزوجه.

الدار المعروفة لحيم عصور في مجاورة ريبيل اللوي : بالقوس 1 عن يسار الداخل أيم وبناتها 3 بأزواجهن 3 هم غايون الآن. وبالبيت 2 بعده حق بن مومه بزوجه وأمه وأخوه بالغ. وبالبيت 3 بعده مخلوف بطون بزوجه وأمها. وبالبيت 4 أيم وابنتها بزوجها وأخوها بزوجه. وبالقوس 5 بإزاء الدرج حتي المشعلي بزوجه وأمها وأخوها وخالتها. وبالبيت 6 بعده حروش بزوجه وصهرته. وبالقوس 7 بالدرج مخلوف بن حم بزوجه وولده رجل. وأسفله قوس 8 به سلام الدهان بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة للنجراوي المجاورة لأبرهام بايحد : بالبيت 1 عن اليسار داويد وحنون بزوجه وأخته بزوجها. وبالبيت 2 الركني عن اليسار أبرهام بنت بزوجه وأبواه وأخته بالغ. وبالبيت 3 بعده هارون الدهان بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 4 الركني سلام علول بزوجه وصهرته وأختها. وبالبيت 5 بعده نسيم بن حم بزوجه وصهره بزوجه وابنته مراهقة. وبالبيت 6 بعده سلام ريب بزوجه. وبالغرفة 7 عن اليسار أبرهام الباز بزوجه وأبواه. وبالغرفة 8 اليمنى يعقوب ابن سوسان بزوجه وأمه. وبالغرفة 9 بعدها أيمتان. وبالغرفة 10 بعدها شلوم الحزان بزوجه وأبواها وبناته 3 بالغات.

الدار المعروفة لمسعود ددون في مجاورة داويد الترجمان : بالبيت 1 عن اليسار مسعود ممان بزوجه وأختها بزوجها وصهرته. وبالبيت 2 المقابل أبرهام المكيس بزوجه وأبو زوجه. وبالبيت 3



الركني أبرهام دَدُون بزوجه وولده بزوجه وولده أيضا بالغ. وبالبيت 4 بعده أبرهام كَطِنِي بزوجه وأخته بزوجهها.

الدار المعروفة ليشوعة قرقوز في مجاورة عمران بوطبول : بالبيت 1 عن اليسار مخلوف أسيل بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 2 المقابل له داويد كوهين بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 3 المقابل عزران بزوجه وأمه وصهره بزوجه. وبالقوس 4 عن يمين الداخل حيم كوهين بزوجه غاية الآن وأختاه بالغتاه وأمه. وبالبيت 5 بعده مير الباز بزوجه وابنته بزوجهها.

الدار المعروفة لمسان بن سمحون المجاورة لابن شلوحة : بالبيت 1 عن اليمين مسعود بن لول بزوجه وابنته بزوجهها وولده بزوجه وأم زوجه. وبالبيت 2 بعده بفصل الدويرية إلياه عمار بزوجه وابنتاه بزوجهيهما وأخته بزوجهها ووالدته. وبالبيت 3 المقابل أبرهام التَّحْماني بزوجه وولده بزوجه وصهره بزوجه. وبالبيت 4 عن اليسار ابن سمحون بزوجه وابنته بزوجهها وأمه. وبالغرفة 5 الأولى عن اليسار أبرهام عبُّ بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالقوس 6 عن اليمين موشي بطون بزوجه وصهرته وأخت زوجه مراهقة. وبالغرفة 7 بعده هدان ابن لُول بزوجه وأبواه وصهرته وأخته مراهقة.

الدار المعروفة لشمويل سرفت في مجاورة شلوم كوهين : بالبيت 1 عن اليسار سلام بن حكاوي بزوجه وابنته بزوجهها وولده بزوجه. وبالبيت 2 المقابل له بنحاس نهون بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 3 بعده يوسف الدهان بزوجه وابنته بزوجهها. وبالغرفة 4 الأولى عن اليسار حتي أزلاي بزوجه وأختها بزوجهها. وبالغرفة 5 المقابلة مردخاي الدهان بزوجه وأولاده منهم مراهقون 3. وبالغرفة 6 الركنية مسعود بوزاكلوا بزوجه وأمها. وبالغرفة 7 بعدها رفايل بزوجه وأمه وأخواه رجلان. وبالغرفة 8 فوق البيت الأول المذكور شلوم بنسِتْ بزوجه وولده بزوجه وبتناه بالغتاه.

الدار المعروفة لمير الباز المجاورة لدار إبراهيم ذَلِوَة : بالبيت 1 عن يمين الداخل ابن سطريرس بزوجه وابنته بزوجهها وأمه. وبالبيت 2 الركني أيم. وبالبيت 3 المقابل وجه الداخل مسان بزوجه وصهره بزوجه وأمه. وبالبيت 4 الركني الحزان (ميدير؟) بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 5 عن اليسار سلام بوحصيرة بزوجه وأخته بزوجهها وأمه. وبالغرفة 6 فوق باب الدار يعيش بن حم بزوجه وابنتاه بزوجهيهما. وبالغرفة 7 الداخلية موشي الباز بزوجه وأخته بزوجهها وأمه.

الدار المعروفة لأبرهام ذَلِوَة في مجاورة موشي اللوي : بالبيت 1 عن اليمين سلام ذَلِو بزوجه وأمها وأختها. وبالبيت 2 بعده الركني أيمات 3. وبالبيت 3 بعده يعقوب عمارة بزوجه

وابنته بزوجها وابنته أيم أيضا. وبالقوس 4 الركني مسعود بودرهم بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 بعده مير الدكالي بزوجه وأمه وولده بزوجه. وبغرفة 6 الدرج داويد البرادعي بزوجه وأمه. وبالقوس 7 أسفلها أيمتان. وبالبيت 8 عن اليسار إسحاق بطون بزوجه وأمه وجدته وأخته وابنته بزوجه. وبالعرفة 9 بالدرج داويد ذلوه بزوجه وولده بزوجه وصهرته وولده رجل.

الدار المعروفة لسعدان قرقوز في مجاورة الصباح : بالبيت 1 عن اليسار أيمات 3. وبالبيت 2 المقابل حيم قرقوز بزوجه وصهره بزوجه وأمه. وبالبيت 3 عن اليمين سعدان قرقوز بزوجه. وبالعرفة 4 الأولى عن اليمين إسحاق كوهين بزوجه وأخوه بزوجه وأخته بالغ وأمه. وبالعرفة 5 بعدها سلام بن لول بزوجه وأخوه رجل وأخت زوجه كبرى. وبالعرفة 6 بعدها مسعود زهين بزوجه وابنته بزوجه وأمها. وبالقوس 7 الركني سوسان يكوكن بزوجه وأختها بزوجه وصهرته. وبالعرفة 8 بعده عكان عزران بزوجه وأمها وخالتها.

الدار المجاورة لابن موري وتعرف ليوسف بن حنا : بالبيت 1 عن اليمين مسعود ابن يابر بزوجه وابنته بزوجه وابنته أيضا مراهقة. وبالبيت 2 بعده يوسف وحنا بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 3 بعده داويد بن شمعون بزوجه وصهرته. وبالقوس 4 أسفل الدرج موشي عبد الحق بزوجه وأمه وصهرته. وبالبيت 5 عن اليسار يوسف كوهين بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 6 يمينة الطالع للفوقي شويل ابن دخشون بزوجه وأمه وجدته وأخته. وبالعرفة 7 الأولى عن اليمين يعقوب الزناتي بزوجه وأمها وأمه وأخواه رجلا. وبالعرفة 8 الداخلية يسخر إبطان بزوجه وابنتاه أيضا بالفتان.

الدار المعروفة لابن عطار في مجاورة دار ابنت : بالقوس 1 عن اليسار داويد كوهين بزوجه وأمه. وبالبيت 2 المقابل مردخاي عزران بزوجه وأختها بزوجه. وبالبيت 3 الداخلي مير بن عطار بزوجه وابنته بزوجه وزوج أخيه أيم. وبالعرفة 4 الثانية يسرة الداخل للفوقي مسان بن مسوس بزوجه وولده بزوجه. وبالعرفة 5 الداخلية حتيتة لصقي بزوجه وأبواه.

الدار المعروفة لبروخ بن نسيم في مجاورة قوقوز: بالبيت 1 عن اليمين أبرهام الغرابلي بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده (الدمر؟) يوسف بن موحه بزوجه وأختها بزوجه وابنته بزوجه وأخو زوجه رجل. وبالقوس 3 بعده حتي بن لول بزوجه وابنته بزوجه وأخت زوجه. وبالبيت 4 بعده داويد بن عطار بزوجه وأخت زوجه بزوجه وأمها وأمه. وبغرفة 5 بالفوقي يوسف المشعلي بزوجه وولده بزوجه وأبواه. وبغرفة 6 بعدها مسعود بطيط بزوجه وأبواه. وبغرفة 7 أخرى سلام الدلال بزوجه وأخته بزوجه.

الدار المعروفة لأبرهام بريس في مجاورة قرقوز: بالبيت 1 عن اليمين أبرهام كوهين بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 الركني سلام الترجمان بزوجه. وبالبيت 3 عن اليسار صاحب الدار بزوجه وابنته بالغة.

الدار المعروفة لأبرهام أزلووص في مجاورة ابن الدراوي : بالبيت 1 عن اليمين موشي وزنكوت بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالبيت 2 بعده دويد إسرائيل يفرح بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده سلام أزلووص بزوجه. وبالبيت 4 بعده صاحبها بزوجه. وبالغرفة 5 فوه يوسف أزلووص بزوجه. وبالغرفة 6 بعدها حيب ويفراح بزوجه.

الدار المعروفة ليوسف بن كوك في مجاورة ابن افرام : بالبيت 1 عن اليسار موشي ويحمان بزوجه وأمه وأخوه بزوجه. وبالقوس 2 بعده سلام زرين بزوجه وابنته أيم. وبالبيت 3 بعده عكان كوهين بزوجه وأخوها بزوجه. وبالقوس 4 بعده إسحاق بن خث بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 5 بعده يوسف ملكه بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 6 بعده يوسف المكيس بزوجه وابنته بزوجه. وبالغرفة 7 فوق باب الدار مسعود المزميزي بزوجه وأخته أيم.

الدار المعروفة لحيب بن سطريرس في مجاورة ابن المطغري : بالبيت 1 عن اليمين موشي بوطبول بزوجه وأمه وأيم. وبالبيت 2 بعده موشي بن باهور بزوجه وأخته بزوجه وأمه. وبالبيت 3 بعده مسان بن عب بزوجه وأبواه وابنته بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 بعده دويد بطون بزوجه وابنته بزوجه.

الدار المعروفة لسلام عمارة في مجاورة الدرعي : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام بن عطار بزوجه وأمه. وبالبيت 2 بعده مسان الرباطي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده لياه بن مير بزوجه وأمها. وبالبيت 4 بعده سلام بن مساس بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 5 فوق باب الدار سلام شلوحة بزوجه وأخته بزوجه.

الدار المعروفة لربيل اللوي في مجاورة الغنجاوي : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام الكباي بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 بعده هدان حلاوه بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 3 الركني بعده حنون بن دَرْدُور بزوجه وأبواها. وبالبيت 4 بعده هدان أطلاص بزوجه وأخته بزوجه. وبالقوس 5 بعده أيمات 3. وبالبيت 6 بعده يوسف الحداد بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 7 الأولى يمنا الداخل للفوقي عكان الحفاف بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها مسان بن شمون بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 9 بعده شلوم بطون بزوجه وسعيد بطون بزوجه وأخوه بزوجه. وبالغرفة 10 بعده لعزير الغريسي بزوجه وأمه وجدته. وبالغرفة 11 بعده دويد وحيون بزوجه وأخته بزوجه. وبالقوس 12 بعده هدان بن عطار بأمه. وبالغرفة 13 بعده يعقوب الراوي بزوجه وابنته بزوجه.

الدار المعروفة لمردخاي المجاورة لقرقوز: بالبيت 1 عن اليمين مسعود بن حقون وزوجه وأمها وأمه وأخته مراهقة. بالبيت 2 المقابل له يونس بن حقون بزوجه وأخته بزوجه وولده

بزوجه. وبالقوس 3 بعده يعقوب بن حقون بزوجه. وبالبيت 4 بعده صاحبها بزوجه وأمها وأخوها بزوجه. وبالغرفة 5 اليمنى شمویل بن موح بزوجه وأمّه وزوج أخيه أيم. وبالغرفة 6 اليسرى مير رزي بزوجه وأمها وأمّه.

الدار المعروفة ليوسف البحر في مجاورة الغنجاوي : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام الصباغ بزوجه وابنته بزوجه وولداه مراهقان. وبالبيت 2 بعده حتي بن كَنزُ بزوجه وأمّه وأخواه مراهقان. وبالبيت 3 بعده إسحاق بن الصفت اللوي بزوجه وصهرته. وبالغرفة 4 اليمنى مسعود الصباغ بزوجه وأخوه بالغ. وبالغرفة 5 المقابلة له أخوه برهام بزوجه وصهرته وأيم. وبالصالة 6 بعدها يوسف أفرياط بزوجه وصهرته هم غاييون الآن.

الدار المعروفة لحيم نحمياس في مجاورة ميمون القايم : بالبيت 1 شلوم كوهين بزوجه وأيم. وبالبيت 2 بعده إلياه عزران بزوجه وأمّه. وبالبيت 3 بعده دويد بن موحه بزوجه وأولاده 3 مراهقون وأيم وابنته بزوجه. وبالبيت 4 بعده حيم الحمياس بزوجه وابنته بالغ وأيم. وبالغرفة 5 (اليمنى؟) يهوده عزران بزوجه وأمّه. وبالغرفة 6 عن اليسار يعقوب بن حمياس بزوجه.

الدار المعروفة لسعيد أزلاي في مجاورة دار الحمام : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام النحماني بزوجه وولده مراهق. وبالبيت 2 بعده يعقوب بن الحزان بزوجه وأمّه وابنته مراهقة. وبالقوس 3 المقابل وجه الداخل للفوقي أبرهام بطون بزوجه. وبالغرفة 4 بعده موشي الديان بزوجه. وبالغرفة 5 بعدها شمعون أبطان بزوجه.

الدار المعروفة لشلوم رزي في مجاورة يزاح دلي : بالبيت 1 عن اليسار بعد القوس برهام رزي بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 2 بعده يسحاق رزي بزوجه وأخوه بزوجه وأخت زوجته. وبالغرفة 3 عن اليسار يعقوب رزي بزوجه وأخوه بزوجه.

الدار المعروفة لقرقوز في مجاورة عصور. بالبيت 1 عن اليسار الغالي خنأف بزوجه وابنته بزوجه وأيم. وبالبيت 2 بعده يهوده الديان بزوجه وأختها وموشي الديان بزوجه. وبالبيت 3 بعده أيم. وبالغرفة 4 الأولى عن اليمين حيم الصباغ بزوجه وأيم. وبالغرفة 5 بعدها مسعود بن لسباع بزوجه وأبوه. وبالغرفة 6 بعدها موشي رزي بزوجه وصهرته وأيم.

### الربع الثالث الموالي لدار يوسف المليح

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة دار كوهين : بالبيت 1 عن يسار الداخل موشي أزلاي بزوجه وصهره وابنتاه بالفتان. وبالبيت 2 بعده موشي الدهان بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 بعده في مجاورة الكشينة حيم قرقوز بزوجه وصهرته وأختها بالغ. وبالبيت 4 الداخلي سلام بن

حيم بزوجه وصهرته وولده بالغ. وبالبيت 5 بعده شمعون الخريف بزوجه وأختها أيمتان وولد إحداهما بالغ.

الدار المعروفة لحنية كوهين في مجاورة ولد الغزائل : بالبيت 1 عن اليمين يوسف بن دنان بزوجه وأخوها بزوجه وأيمتان وولد من أولادهم بالغ. وبالبيت 2 بعده يوسف زهين بزوجه وأختها أيمتان وولدها بالغان. وبالبيت 3 بعده حيب كوهين بزوجه وأبواه وأخته أيم. وبالبيت 4 الركني بعده إياه النجري بزوجه وأمها. وبالقوس 5 بعده يهوده زهين بزوجه وأختها أيم وأمها. وبالبيت 6 بعده أيمات 3.

الدار المعروفة للسيد محمد الغزائل في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 عن اليسار حيب ابن حيون بزوجه ووالدته وأخت زوجه بزوجه هو غايب الآن وصهره بزوجه. وبالبيت 2 بعده أيمات 4. وبالقوس بعده موشي ابن عطار بزوجه. وبالبيت 3 الداخلي يزاح (نقاوه؟) بزوجه وصهره بزوجه وولده بزوجه وبناته 3 بالغات وأيم. وبالبيت 4 بعده داويد بن قب بزوجه وأختها أيم. وبالغرفة 5 فوق باب الدار سلام ابن سحيق بزوجه وصهره بزوجه.

الدار المعروفة لابنة موسى في مجاورة ساسي : بالبيت 1 عن اليسار سلام كوهين بل المكيس بزوجه وصهره بزوجه وولده بزوجه وابنتاه بالغان. وبالبيت 2 بعده أيمات 4 وأخوهن بالغ. وبالبيت 3 الداخلي لعزير الباز بزوجه وأمها وصهرته. وبالقوس 4 الركني بإزائه داويد بوزكلوا بزوجه وأخ زوجه. وبالبيت 5 بعده يهوده المعلم بزوجه وأختها بالغان. وبالبيت 6 بعده مردخاي وعنون بزوجه وأختها بزوجه وأمها. وبالبيت 7 بعده يعيش ممان بزوجه وأمها وأمها وأخت زوجه مراهقة.

الدار المعروفة للكواح في مجاورة ابن القبلي : بالبيت 1 الركني داويد حزان بزوجه ويز بن إسحاق بزوجه وصهرته وابنتها بالغة وولدها بالغ وهو الآن غايب. وبالبيت 2 بعده مردخاي وعنون بزوجه وولده بزوجه وأمها وأخوه بالغ. ويعقوب بن لول بزوجه وابنتاه بالغان. وبالبيت 3 بعده عزيز بن عبد الحق بزوجه وأخوه بزوجه وأولاده 4 بالعون. وبالبيت 4 حيب الدرعي بزوجه وأختها بالغان وعمه بزوجه وبناته بالغان.

الدار المعروفة لابن القبلي في مجاورة دار العونية : بالبيت 1 عن اليسار مخلوف الدرعي بزوجه وصهرته بزوجه. وبالبيت 2 الركني يفصل بيت حيب الصراف بزوجه وأمها وأخته بالغ. وبالبيت 3 بعده داويد الدرعي بزوجه وأمها وأخته بزوجه وابنة أخته بزوجه هو الآن غايب. وبالقوس 4 بعده يهوده وعقنين بزوجه وأخت زوجه بزوجه. وبالبيت 5 الثاني عن اليمين يسرايل بزوجه وأبواه وأخته بالغ وصهرته. وبالبيت 6 الأول عن اليمين موشي بريس بزوجه وأمها وولده بالغ.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 الركني المقابل مسعود اللوي بزوجه وأمه وأختها أيمتان. وبالبيت 2 بعده داويد يركوكن بزوجه وأختها أيمتان وأمه. وبالبيت 3 بعده إبراهيم بطون بزوجه وأمها وأمه وأخته أيمة. وبالبيت 4 بعده مسان عزران بزوجه وصهرته. وبالقوس 5 بعده أيمتان.

الدار المعروفة لداويد ابن خلفان في مجاورة داويد الصبان : بالبيت 1 عن اليسار ابرهم وعينُ بزوجه وصهرته وأخوه رجل. وبالبيت 2 بعده يوسف بطون بزوجه وصهرته وولدها بزوجه. وبالبيت 3 الداخلي عزران بطون بزوجه وابنته بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 بعده ميمون أسلي بزوجه وأمه وولدها. وبالغرفة 5 فوق باب الدار يعقوب أسلي بزوجه وأختها إحداهما بزوجهها وأمه.

الدار المعروفة لداويد الصبان في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 عن اليمين رفايل سكتات بزوجه وأمه وأخوه. وبالبيت 2 الداخلي مسان حزيمة بزوجه وولده بزوجه. وبغرفة 3 الدرج حيب الصبان بزوجه وأمه وأخته بزوجهها هو غايب الآن. وبالبيت 4 بعده موشي أبطان بزوجه وأبواه وأخته مراهقة.

الدار المعروفة لأبنحاس في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 عن اليمين يوسف ابن حيم بزوجه وأخته بزوجهها غايب الآن. وبالبيت 2 الداخلي عيوش ملكه بزوجه وأمه وأخوه بالغ. وبالقوس 4 بإزائه أيم وبناتها 4 مراهقات. وبالبيت 5 بعده حتي وزمان بزوجه وأمه. وبالبيت 6 عن اليسار أبرهم الصبان بزوجه وأمه. وبالغرفة 7 فوق باب الدار إسحاق الحزن بزوجه وربيه مراهق.

الدار المعروفة للحزان يسحاق بن عبّ في مجاورة دار عيوش اللوي : بالقوس 1 عن اليمين أيمتان وبالغتان. وبالبيت 2 بعده شلوم لكي بزوجه وأمه وأخته بزوجهها وصهرته وأخ زوجته. وبالقوس 3 بعده أيمات 3. وبالبيت 4 بعده مخلوف الفلالي بزوجه وابنته بزوجهها.

الدار المعروفة لعيوش اللوي في مجاورة ابن به : بالبيت 1 عن اليمين أبرهم الفاسي بزوجه وابنته مراهقة وربيه مراهق. وبالبيت 2 بعده شلوم بن ياير بزوجه وأمه وأخت زوجته أيم. وبالبيت 3 الداخلي عيوش اللوي بزوجه وأمه وأخته بزوجهها.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة دار باشوا : بالقوس 1 عن اليمين مردخاي الشلح بزوجه وأمه هو غايب الآن. وبالبيت 2 بعده حيب بن حم بزوجه وأمه وجدته للأم وأيمة. وبالبيت 3 بعده أبرهم بن سوسان بزوجه وولدها بزوجهها. وبالبيت 4 بعده شميال سوسن بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 5 بعده يوسف اللوي بزوجه وأخوها بزوجه وأمه.

الدار المعروفة ليعقوب بن يشوع في مجاورة الغنجاوي : بالبيت 1 عن اليمين يعقوب زرين بزوجه وأمه وصهرته. وبالبيت 2 بعده إياه برواح بزوجه وأمه وأخوه بالغ. وبالبيت 3 الداخلي يعقوب وحيون بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 4 بعده شلوم الزناتي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 بعده شمعون وحيون بزوجه وأمه. وبالبيت 6 بعده شمئيل صئنيص بزوجه وأبواها هو غايب الآن.

الدار المعروفة لباشوا في مجاورة ممان : بالبيت 1 عن اليسار مخلوف بس بزوجه وابنته بزوجه وأخته وولداه رجلان. وبالبيت 2 الداخلي شلوم بن حنوا بزوجه وأمه وأخواته 3 بأزواجهن. وبالبيت 3 الركني هد حرار بزوجه وأمه بزوجه وخالته بزوجه وبناته مراهقتان. وبالبيت 4 عبده باشوا ابن حم بزوجه وابنته بزوجه وولده رجل وأمه وأم زوجته. وبالبيت 5 بعده موشي الدراوي بزوجه وأخوه بزوجه وأيم. وبالبيت 6 الركني يوسف بن لول بزوجه وأمها وأمه وأخته بزوجه وأخت زوجته أيم. وبالقوس 7 بعده يزاح بن حقيق بزوجه وأخت زوجته أيم.

الدار المعروفة لموشي ممان في مجاورة قرقوز: بالبيت 1 عن اليمين موشي الدهان بزوجه وولداه بزوجهيها. وبالبيت 2 بعده هارون ابن شقرون بزوجه وولداه بزوجهيها وصهرته. وبالبيت 3 الداخلي مردخاي ابن حم بزوجه وأمه وصهرته. وبالغرفة 4 فوق باب الدار يوسف ابن شقرون وصهرته.

الدار المعروفة للياه ابن حم في مجاورة يشوع : بالبيت 1 عن اليمين إياه بن حم بزوجه وأمه وأم زوجته وأخوه بزوجه. وبالبيت 2 بعده أبرهام ابن علوش بزوجه وأمه وأخته وأبوا زوجته. وبالبيت 3 الداخلي أيمتان.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة ابن عزار: بالبيت 1 عن اليمين إياه جنون وأمه وأخته بزوجه. وبالبيت 2 بعده شلوم بوزاكلوا بزوجه وأبواها. وبالبيت 3 بعده يوسف ابن داويد بزوجه وأبواه. وبالبيت 4 الداخلي حيب بن دنان بزوجه وأبواه وأخته بزوجه. وبالبيت 5 بعده شلوم بن لول بزوجه وأمها وابنته بزوجه.

الدار المعروفة لديدة الحجامة في مجاورة الغزال: بالبيت 1 عن اليسار أبرهام سنطب بزوجه وأخته بزوجه. وبالبيت 2 بعده يوسف بن عمران بزوجه وأخته إحداهما بزوجه والأخرى أيم. وبالغرفة 3 فوق باب الدار داويد الدهان بزوجه وأمها وأختها.

[الدار] المعروفة لولد الغزال في مجاورة ابن حكان : بالبيت 1 عن اليمين شمعون الصباح بزوجه وأمه وأمها. وبالبيت 2 بعده يوسف فضيضة بزوجه وأخته بزوجه وأخوه بالغ. وبالبيت 3 الداخلي أيمات 3.

الدار المعروفة للسيد فاتح الصحراوي في مجاورة ابن باهور: بالبيت 1 عن اليسار حنية ابن بسبوس بزوجه وأمها وولدها مراهق. وبالبيت 2 الداخلي مخلوف عصور بزوجه وأبواها. وبالبيت 3 بعده داويد بوهدانه بزوجه وأخته بزوجه وخالته أيم.

الدار المعروفة لمسعود بن خف في مجاورة الدار أعلاه: بالبيت 1 عن اليسار سلام جنون بزوجه وأبواها وأمها. وبالبيت 2 بعده مسعود زرين بزوجه وأمها وأخته بزوجه. وبالبيت 3 بعده إسحاق الباز بزوجه وأمها بزوجه وأخته بزوجه. وبالبيت 4 بعده شمعون الخرف بزوجه وأمها بزوجه وأخواه رجلان. وبالغرفة 5 بالدرج شمعون سويسية بزوجه وأمها وابنتها أيضا. وبالغرفة 6 فوق باب الدار سلام يكوكن بزوجه وأبواها.

الدار المعروفة ليعقوب بن حكاى في مجاورة ابن يسير: بالبيت 1 عن اليمين مسعود كوهين بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 2 بعده عد الفلالي بزوجه هو غايب الآن. وبالقوس 3 بعده مير عزران بزوجه هو غايب الآن وأيم. وبالبيت 4 بعده أيمتان. وبالبيت 5 بعده حكاى اللوي بزوجه وأختها بزوجه. وبالبيت 6 بعده صاحب الدار بزوجه.

الدار المعروفة لأبرهام بن يسير في مجاورة ابن كروان: بالبيت 1 عن اليمين عزران يبي رُجَل بزوجه وابنته أيم. وبالبيت 2 بعده حيم بن كيكوش بزوجه وأمها وأخوه. وبالبيت 3 الداخلي أبرهام ابن يسير بزوجه. وبالبيت 4 بعده أبرهام يفرح بزوجه وأمها وأختها. وبالغرفة 5 المقابلة موشي بن خلفون بزوجه وأخته وصهرته. وبالغرفة 6 فوق باب الدار أيم. وبالغرفة 7 بعدها ددان طابير بزوجه وولده أيضا رجل وابنته بزوجه. وبالغرفة 8 بعد مسان عمار بزوجه وأمها.

الدار المعروفة لابن شكروان في مجاورة الطحونة: بالبيت 1 عن اليسار مسعود زرين بزوجه وأخته بزوجه. وبالبيت 2 المقابل وجه الداخل موشي الريفي بزوجه هو غايب الآن وأخت زوجه أيم. وبالبيت 3 بعده شمعون عقوفة بزوجه. وبالغرفة 4 فوق البيت الداخلي داويد الدهان بزوجه. وبالغرفة 5 فوق باب الدار اليسرى يعقوب الدهان بزوجه وأمها وأخت زوجه بزوجه. وبالغرفة 6 اليمنى يسحاق فلاص بزوجه وابنته أيم.

الدار المعروفة للسيد فاتح الصحراوي في مجاورة ابن بود: بالبيت 1 عن اليمين أيمتان. وبالبيت 2 بعده يوسف وحنا بزوجه وأمها بزوجه وأم زوجه وأخته. وبالقوس 3 بعده أيم. وبالقوس 4 الركني إسحاق الأبراتي بزوجه. وبالبيت 5 بعده يوسف أزلاي بزوجه. وبالبيت 6 بعده يشوعه الأبراتي بزوجه. وبالبيت 7 بعده يوسف دادون بزوجه وأمها وأمها وأخته أيم. وبالغرفة 8 اليمنى فوق باب الدار يوسف زرين بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 9 بعدها شمعون ابن تابوا بزوجه وأمها وزوج والده. وبالقوس 10 بإزائها أيمات 3.



الدار المعروفة لداويد بن بُد في مجاورة الحزان موشي بل مردخاي لُصقي : بالبيت 1 عن اليمين حيم بن بُد بزوجه وأخت زوجه وأبواه. وبالبيت 2 بعده سلام لصقي بزوجه هو غايب الآن وأيمتان وولده. وبالبيت 3 بعده حيب بريس بزوجه. وبالبيت 4 المقابل مسعود رواح بزوجه وأمها.

الدار المعروفة لسلام الزوي في مجاورة داويد عمارة : بالبيت 1 عن اليمين مردخاي الزوي بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده سلام الزوي بزوجه وأيم وابنته. وبالقوس 3 الركني مسعود لصقي بزوجه وأمه. وبالبيت 4 بعده حيب الزوي بزوجه وابنته بزوجه.

الدار المعروفة لداويد عمارة في مجاورة ابن رحمة : بالبيت 1 عن اليسار أبرهام بن حيم بزوجه وبناته إحداها بزوجه. وبالقوس 2 بعده أيمات 4. وبالبيت 3 بعده شلوم الكوهن بزوجه. وبالبيت 4 بعده حتي بن حكاي بزوجه وابنته بزوجه وولدها مراهقان. وبالقوس 5 الركني بعده يعقوب الرومي بزوجه. وبالبيت 6 عن اليمين ديد عمارة بزوجه وابنته بزوجه وحفيدته بزوجه. وبالغرفة 7 اليسرى أبرهام بن حزيمة بزوجه وابنته بزوجه. وبالغرفة 8 المقابل يونت ملكه بزوجه وأمها وجدته. وبالبيت 9 المقابل له ميمون زرين بزوجه وأبواه وأم زوجه. وبالقوس 10 الداخلي شلوم عمار بزوجه وأمه. وبالبيت 11 عن اليسار الخارج من المصرية يوسف زرين بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 12 بعده أبرهام الأفاوي بزوجه وأخته بزوجه. وبالبيت 13 بعده حيب اليراني بزوجه وأمها. وبالقوس 14 الركني بعده دويد الدهان بزوجه وأمه. وبالبيت 15 بعده مسان بن جُد بزوجه وابنته بزوجه غايب الآن. وبالبيت 16 بعده مردخاي أمزلاذ بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 17 بعده داويد ابن عطار بزوجه وربيه بزوجه.

الدار المعروفة لحيم عصور في مجاورة بَلَّاسَت : بالبيت 1 عن اليمين أيم. وبالبيت 2 بعدها يعقوب حزان بزوجه وأخته أيم. وبالقوس 3 بعده مردخاي السبعوني بزوجه وأمه وأخواه. وبالغرفة 4 فوّه داويد كيكوس بزوجه وأمها. وبالقوس 5 بعده موشي الدراوي بزوجه. وبالغرفة فوّه أيم. وبالبيت 6 بوسط الدار يحيى بن سلمون بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 7 بعده أيمتان.

الدار المعروفة لرفايل الدهان في مجاورة داويد عمارة : بالقوس 1 عن اليمين عزران بن بجر بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 2 بعده يوسف أزلاي بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 3 بعده دويد الحداد بزوجه وأمها وابنته بزوجه. وبالبيت 4 الساقط بعضه يعقوب الداودي بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 5 الركني بفصل قوس وبيت يعقوب عمّيل بزوجه وخالته. وبالبيت 6 بعده

شلوم اللوي بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 7 بعده يهوده يفرح بزوجه وأمه. وبالبيت 8 عن اليسار شلوم يحيى بزوجه وأخت زوجه أيم وصهرته. وبالقوس 9 بعده مردخاي زرين.

الدار المعروفة لدويد زرين في مجاورة دبيد القراشلي الصايغ : بالبيت 1 المقابل صاحبها بزوجه وأمها. وبالبيت 2 الداخلي حيم قرقوز بزوجه وأمها وأختها بزوجهها. وبالقوس 3 بعده حيب العنقري بزوجه. وبالقوس 4 عن اليمين أبرهام الشلح بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لدايد الصايغ في مجاورة الغنجاوي : بالبيت 1 عن اليمين سليمان اللوي بزوجه وأبواه. وبالبيت 2 المقابل يوسف لعزمي بزوجه وأبواه وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه وابنته بزوجهها.

الدار المعروفة لقرقوز في مجاورة القراشلي : بالبيت 1 عن اليسار سلام الفاسي بزوجه وابنته بزوجهها وأبوا زوجه وولده بزوجه [وبه رجل؟]. وبالبيت 2 بعده رحيم سيان بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده إسحاق وعقنين بزوجه وأخوه بزوجه وأمها وأخته أيم وأم زوجه. وبالبيت 4 المقابل وجه الداخل مسان أسلي بزوجه وابنته بزوجهها وصهرته. وبالبيت 5 حيم بنسيث.

الدار المعروفة ليمين القراشلي في مجاورة الشريقي : بالبيت 1 عن اليمين مسان بطون بزوجه وابنته بزوجه وأم زوجه. وبالبيت 2 بعده أبرهام بوهدانه بزوجه. وبالبيت 3 المقابل يمين وحيون بزوجه وابنته أيم وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده يوسف بوهدانه بزوجه وأخته أيم.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة أبرهام الغزلان : بالبيت 1 عن اليمين مسعود وعقنين وأمها وأخته أيم. وبالبيت 2 بعده عيوش بن عب بزوجه وابنته بزوجهها وولده رجل. وبالبيت 3 بعده يعقوب الديان بزوجه وولده رجل. وبالبيت 4 بعده داويد حبوط بزوجه وأخته أيم وأخت زوجه أيم. وبالقوس 5 بعده مردخاي زرين بزوجه وولده رجل. وبالبيت 6 بعده يعقوب بطون بزوجه وأخ زوجه بزوجه وأخوها أيضا رجل.

الدار المعروفة لأبراهم غزلان في مجاورة السيد فاتح الصحراوي : بالبيت 1 عن اليمين موشي وعقنين بزوجه وأمها وأخوه رجل. وبالبيت 2 بعده سلام حزان بزوجه وأبواه وأم زوجه. وبالبيت 3 بعده عكان أزلاي بزوجه وأبواه. وبالبيت 4 بعده مسعود النجري بزوجه وأبواها. وبالبيت 5 بعده صاحب الدار بزوجه وولده بالغ.

الدار المعروفة لهدان ابن الحزين في مجاورة ابن حكك : بالبيت 1 يوسف بن سوسان بزوجه. وبالبيت 2 المقابل له داويد ابن جاعة بزوجه ونخالة زوجه بزوجهها. وبالبيت 3 بعده حتي بن طويطة القزادري بزوجه. وبالقوس 4 الركني بعده يوسف بن موحه بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 5 عن اليمين سلام عقوقة بزوجه وأمها وأمها.

الدار المعروفة لسلام زهين في مجاورة دار الشريقي : بالبيت 1 عن اليمين سلام جنون بزوجه وزوج والده بزوجه. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 3 بعده هارون بن حمان بزوجه وأخته أئمة. وبالغرفة 4 فوق باب الدار يعقوب زهين بزوجه.

الدار المعروفة للحران موشي الفاسي في مجاورة ابن بطان : بالقوس 1 عن اليمين داويد لكاسي بزوجه وولده رجل. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وولده بالغان. وبالبيت 3 المقابل أخوه بزوجه. وبالبيت 4 بعده مرتخاي حران بزوجه. وبالغرفة 5 فوق باب الدار موشي بن الرومي بزوجه.

الدار المعروفة لعيوش المزميزي في مجاورة لصقي : بالبيت 1 عن اليسار يوسف بن بخاس بزوجه وبناته بزوجه وأولاده 3 بالغون. وبالبيت 2 المقابل أبرهام أسلن بزوجه وأبواها وولد خالتها بزوجه. وبالبيت 3 بعده يعيش المزميزي بزوجه وابنته بزوجه وأمها أيم. وبالغرفة 4 عن اليمين يعقوب الغرابي بزوجه وأخته بزوجه وولده بالغ. وبالغرفة 5 بعده إسحاق اللوي بزوجه وولده بزوجه وأخت زوجه بزوجه وأمها وبناته 3 مراهقات. وبالغرفة 6 بعدها سلام بطون بزوجه وبنته بزوجه وولده بزوجه وأمها وبناته مراهقتان. وبالغرفة 7 بعدها أيم بولدها رجل. وبالقوس 8 عن اليسار أيمتان.

الدار المعروفة لجانب الأحباس في مجاورة ابن بخاس : بالبيت 1 عن اليسار داويد اللوي بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 المقابل عك السوسي ابن موح بزوجه وأمها. وبالبيت 3 بعده عكان بوطبول بزوجه وأمها. وبالقوس 4 عن اليمين يمين كوهين بزوجه وبنته بزوجه. وبالغرفة 5 داويد ابن كنان بزوجه وأختها أيم وأمها. وبالغرفة 6 بعدها شمعون الدهان بزوجه وأمها وأمها. وبالغرفة 7 القصوى إياه بوكطيب بزوجه وولده بزوجه.

الدار المعروفة لمير بن سعيد في مجاورة الطحونة : بالبيت 1 عن اليمين صاحب الدار بزوجه وبنته بزوجه هو غايب الآن. وبالقوس 2 بعده أيمتان وبالغتان. وبالبيت 3 بعده سلام وعقنين بزوجه وأمها وبنات أخته بالغ. وبالبيت 4 المقابل وجه الداخل يسارا حتي بن پاير بزوجه وأمها وأخته أيم. وبالبيت 5 بعده مير ممان بزوجه وأمها. وبالغرفة 6 فوق باب الدار حتي الدهان بزوجه.

الدار المعروفة لابن موح في مجاورة أفلالو: بالبيت 1 عن اليمين خلوف بزوجه وصهرته هم غايون الآن. وبالبيت 2 بعده سلام بن داويد بزوجه وصهرته. وبالبيت 3 بعده شويل زوزوت بزوجه وبنته بزوجه وأولاده 3 مراهقون. وبالبيت 4 بعده يوسف أزلاي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 عن اليسار مردوخ بطون بزوجه. وبالغرفة 6 عن اليسار شميال أفرياط

بزوجه وأمه وأخته بزوجه وأخته أيضا بالغ وأيم. وبالغرفة 7 بعدها سلام ميارة بزوجه وأخته بزوجه وأمه وأم زوجة.

الدار المعروفة ليعقوب أبطان في مجاورة حديده : بالبيت 1 عن اليسار يوسف أشلي بزوجه وأبواها وزوج أخيه أيم. وبالبيت 2 بعده أبرهام أبطون بزوجه وأم زوجة وبناته مراهقتان. وبالغرفة 3 فوق باب الدار أبرهام أيضا بزوجه وصهرته وبنته بزوجه.

الدار المعروفة لابن حكاي في مجاورة يزاح : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام بن حكاي بزوجه وأيم وبنته مراهقة. وبالبيت 2 المقابل داويد ابن حكاي بزوجه وبنته بزوجه. وبالبيت 3 عن اليسار موشي ابن ساسي بزوجه وبنته بزوجه وولده بالغ. وبالغرفة 4 على باب الدار يوسف بطون بزوجه وأبرهام عطية بزوجه وأمها وأخوها بالغ هو غايب الآن.

الدار المعروفة لإسحاق الغريسي في مجاورة ابن زاكلا : بالبيت 1 عن اليسار صاحبها بزوجه. وبالبيت 2 المقابل له ابنته بزوجه. وبالبيت 3 بعده هدان ابن حيم بزوجه وجدته للأم. وبالقوس 4 بعده شلوم ميارة بزوجه. وبالغرفة 5 فوق البيت أبرهام الغريسي بزوجه. وبالقوس 6 بعدها سلام ابن ساسي بزوجه. وبالغرفة 7 فوق باب الدار لشير وعقنين بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لأبرهام بن المشعلي في مجاورة الطنجي : بالبيت 1 عن اليسار مردخاي ابن عب بزوجه وبنته بزوجه ويوسف القلعاوي بزوجه. وبالبيت 2 بعده حيب بن الزموري بزوجه وولده بزوجه وبنته بزوجه. وبالبيت 3 المقابل سلام أعمور بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالبيت 4 بعده أخوه بزوجه. وبالبيت 5 بعده شمعون الدكالي بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 6 بعده أيمتان. وبغرفة 7 فوقه يزاح بن المشعلي بزوجه وصهره بزوجه وبناته 3 بأزواجهن 3.

الدار المعروفة لشلوم بوزاكلوا في مجاورة ابن الحرار : بالبيت 1 عن اليسار سمحون الدهان بزوجه وأخوه مراهق. وبالبيت 2 بعده حيم بوزاكلوا بزوجه وأمه. وبالبيت 3 الداخلي موشي قُدوس بزوجه. وبالبيت 4 عن اليمين إسرائيل الديان بزوجه وأختها أيم وولده مراهق ومعهم رجل ذمي ؟. وبالغرفة 5 في الفوق بعده السيري مردخاي بن مس بزوجه وأخوه وابنته. وبالغرفة 6 بعدها يوسف كوهين بزوجه. وبالغرفة 7 الداخلية بد بن هُد بزوجه.

الدار المعروفة لمسعود بن الحرار في مجاورة السيد فاتح : بالبيت 1 عن اليسار مسان وعنون بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 2 المقابل إسحاق الصباغ بزوجه وأخوه. وبالبيت 3 بعده مسعود زهن بزوجه وأمه. وبالبيت 4 الركني يمينا مسعود بوزاكلوا بزوجه وابنته بزوجه وولده بالغ. وبالغرفة 5 فوق باب الدار شلوم الفاسي بزوجه وأمها وأبواها هو غايب الآن. وبالغرفة 6 بالدرج إياه يفرح بزوجه وشلوم المكيس بزوجه وحتى بن جبور بزوجه.

الدار المعروفة لأبرهام سوسان في مجاورة اللوي : بالبيت 1 عن اليمين حيب يفرح بزوجه وبنته بزوجه وصهرته. وبالبيت 2 بعده إسحاق بوسديد بزوجه وياير بردوخ بزوجه وأيمتان. وبالبيت 3 المقابل أبرهام ابن سوسان بزوجه وابنته بزوجه وولدها بالغان. وبالبيت 4 بعده سلام بن تابوا بزوجه وبنته بزوجه وأخرى بالغة.

الدار المعروفة للسيد فاتح الصحراوي المجاورة للشريقي : بالبيت 1 عن اليمين سالم أزلابي بزوجه وأمه وأخته أيمة وولده بزوجه. وبالبيت 2 بعده دويد لصقي بزوجه وأختاه أيمتان وابنته بزوجه. وبالقوس 3 الركني بعده يمينا سلام ابن داوود بزوجه وبنته بزوجه. وبالقوس 4 بعده شميال سوسن بزوجه وبنته بزوجه وأختاه أيمتان وأمهم. وبالبيت 5 بعده مسعود القايم بزوجه وأمه. وبالقوس 6 بعده ريبيل الطحوني بزوجه وأمها. وبالبيت 7 بعده موشي بن حيم بزوجه وأبواها وأخ زوجه رجل. وبالغرفة 8 الركنية يمينا سعيد بزوجه وأمه وأبو زوجه وأخت زوجه بزوجه. وبالغرفة 9 يسرة المنعطف من الدرج اليمنى مسان الصوري وحيون بزوجه وأختاه أيمتان وولده بزوجه. وبالقوس 10 بعده مسعود الطحوني بزوجه وأبوه وولده هو غايب الآن.

الدار المعروفة لمير عمار في مجاورة ابن الدبدوني : بالبيت 1 عن اليسار يمين يفرح بزوجه وصهرته. وبالبيت 2 بعده مسان ابن عزوز بزوجه وابنته بزوجه.

الدار المعروفة لدويد لصقي في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 الثاني عن اليسار موسى حفوطه بزوجه وأمه هو غايب الآن. وبالبيت 2 بعده أبرهام مذيوسف بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 3 بعده إياه بن أسك بزوجه وبناته بالغان. وبالبيت 4 بعده موشي بطون بزوجه. وبالبيت 5 بعده سلوم بوسرور بزوجه وأمها. وبالبيت 6 عن اليمين مسان الدهان بزوجه وولدها بالغان. وبالبيت 7 عن اليسار أيمتان.

الدار المعروفة لموشي الشريقي في مجاورة قرقوز: بالقوس 1 عن اليمين يحيى الدرعي بزوجه وبنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده دويد ابن ريز بزوجه وأمه وأخت زوجه أيم وأبواها وأخوها بزوجه وأبوه. وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه وأمها وأختها أيم وأخوها بالغ. وبالبيت 4 بعده يمين يفرح بزوجه وأبواها وأخته بزوجه. وبالبيت 5 بعده يهوده بن بويدر بزوجه وأبواها.

الدار المعروفة للغنجاوي في مجاورة مولاي عثمان : بالبيت 1 عن اليمين يعقوب جروش بزوجه وأبواها وأختها أيم. وبالبيت 2 بعده مردوخ ابن شماس الركابي بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 3 بعده يوسف الشريقي بزوجه وأيم. وبالبيت 4 بعده شلوم الرومي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 يسرة الداخل شلوم بطون بزوجه وأمها.

الدار المعروفة للسيد فاتح في مجاورة ابن به : بالبيت 1 عن اليسار موشي المكيس بزوجه وابنة عمها أيم. وبالبيت 2 بعده موشي بطون بزوجه وأبواها وأخوه رجل. وبغرفة 3 فوقها دويد زرهين بزوجه وأختها أيم.

الدار المعروفة ليشووة قرقوز المجاورة لابن الحزين : بالبيت 1 عن اليمين شميال أفرياط بزوجه وأمه وأم زوجها. وبالبيت 2 بعده حيم ويوسف بزوجه وأمه ومسان بنتُ بزوجه وبناته بالفتان وأخت زوجه أيم. وبالبيت 3 بعده موشي سطريرس بزوجه. وبالقوس 4 بعده مسعود اللوي بزوجه وأمه وأخوه مراهق.

الدار المعروفة لداويد بن به في مجاورة ابن حكاوي : بالبيت 1 عن اليسار يوسف وعقنين بزوجه وولده بزوجه ووالده. وبالبيت 2 بعده سلام وعقنين بزوجه وبنته بزوجه وأخرى بالغة. وبالبيت 3 بعده عيوش وعقنين بزوجه وبنته بزوجه غايب الآن، وأخت زوجه أيم. وبالبيت 4 بعده دويد ينطوب بزوجه وبنته بزوجه وأخرى بالغ. وبالقوس 5 بعده أيمات 3.

الدار المعروفة للعايشي صباح في مجاورة دار الأطواخ : بالبيت 1 عن اليمين مردخاي ممان بزوجه وأمها وأمه. وبالقوس 2 بعده شميال أبلاص بزوجه وأخوها بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 3 بعده موشي وحنا بزوجه وابنته أيم وولده بزوجه. وبالقوس 4 بعده أيمات 3. وبالبيت 5 قبله يحيى كوهين وصهرته. وبالبيت 6 الركني إسحاق وتكرزت بزوجه وأمه. وبالبيت 7 بعده يعيش بطون بزوجه وأخواه مراهقان وأمه وأخوها بزوجه وصهرته. وبالبيت 8 عن اليسار يزاح بن مؤم بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالقوس 9 بالفوقي سلام بن الصوص بزوجه وولده مراهقان وأمه. وبالغرفة 10 بعدها حتى وحنا بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 11 القصوى إياه الدهان بزوجه وابنتها بزوجه.

الدار المعروفة لابن حكاوي في مجاورة ابن علي : بالبيت 1 عن اليمين عزوز ابن شمعون بزوجه وأبواها وأخوها بالغان. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وأمه. وبالبيت 3 بعده معزوز الترجمان بزوجه وأخوها مراهقان وأمه. وبالبيت 4 بعده أيم. وبالبيت 5 بعده مسان بوزاكلوا بزوجه وأبواها وابنته بزوجه. وبالبيت 6 بعده ابن حكاوي بزوجه أخرى. وبغرفة 7 الفوقي الأولى عكان وحنا بزوجه وأمه وأخته أيمة. وبالغرفة 8 بعدها شلوم المشعلي بزوجه وولده بزوجه.

الدار لسلام زرهين المجاورة لابن فكريس : بالبيت 1 عن اليمين إياه المشعلي بزوجه وأخوه بزوجه وابنته مراهقة وصهرته. وبالبيت 2 بعده موشي زرهين بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده لوي بوقشيش بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 بعده صاحب الدار بزوجه وابنته بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لمسان عزران في مجاورة ابن شكة : بالقوس 1 عن اليمين يوسف بطون بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده مسان عزران بزوجه وابنته بزوجه وولدها مراهقان. وبالبيت 3 بعده سلام الصراف بزوجه وصهرته وولدها بزوجهما وأخوه بزوجهما ووالدهما. وبالقوس 4 بعده خليفة عزران بزوجه وأمه وأخوه رجل. وبالبيت 5 بعده يعقوب ممان بزوجه وأخته بزوجه وأخرى أيم. وبالبيت 6 بعده ذني أسد بزوجه وأخته بالغ. وبالبيت 7 بعده مردخاي اللوي بزوجه وأخوه بزوجه وولده بزوجه.

الدار المعروفة لشويل وعنون في مجاورة ابن كرماط : بالبيت 1 عن اليسار شويل وعنون بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 بعده سلام بن السفط اللوي بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 3 بعده إسحاق اللوي بزوجه. وبالبيت 4 الداخلي عكان وعنون بزوجه. وبالبيت 5 عن اليمين مخلوف ملكه بزوجه وولده بزوجه وأبواه.

الدار المعروفة لمسان اللوي في مجاورة داره أيضا : بالبيت 1 عن اليمين مسان وحيون بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده سلام وعنون بزوجه وأبواها وأمه. وبالبيت 3 بعده دويد ويوسف بزوجه وأخت زوجه بزوجه. وبالبيت 4 بعده شويل بن أشد بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده شلوم وعقنين بزوجه وأبواها. وبالبيت 6 بعده شمعون حروش بزوجه وابنته بزوجه وولده بالغ. وبالبيت 7 بعده شمعون سمحون بزوجه وأمه وأبواه وأخته مراهقة.

الدار المعروفة لعكان لصقي في مجاورة ابن ييقى : بالبيت 1 عن اليسار حيم بوحصيرة بزوجه وأمه. وبالبيت 2 بعده دويد لصقي بزوجه. وبالبيت 3 بعده مسان بن البلاص بزوجه وأمه هو غايب الآن. وبالبيت 4 بعده صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 5 بعده أيم. وبالبيت 6 بعده يعقوب كوهين بزوجه وأبواها. وبالقوس 7 بعده مير كوهين بزوجه وأمه وأخته أيم.

الدار المعروفة لشمعون ييقى في مجاورة لصقي : بالبيت 1 عن اليمين يعقوب بضوض بزوجه وأخته بزوجه. وبالبيت 2 بعده يعيش أسلي بزوجه وأخته إحداهما بزوجه والأخرى أيم وأخوه بالغ. وبالبيت 3 بعده نسيم الصبان بزوجه وأمه وأمه. وبالبيت 4 بعده يهود ممان بزوجه وأمه وأخته مراهقة. وبالبيت 5 صاحبها بزوجه وأمه وولده بالغ. وبالبيت 6 بعده مردخاي ينسئ بزوجه وولده بزوجه.

الدار المعروفة لمسان بن حكا في مجاورة ابن الكوريل : بالبيت 1 عن اليمين صاحبها بزوجه وأمه وولده مراهق. وبالبيت 2 بعده إبراهيم الدرعي بزوجه وأخت زوجه أيم. وبالبيت 3 بعده شويل بن سطريرس بزوجه وأبواه وأخته بزوجه. وبالبيت 4 بعده مسان عطية بزوجه وأخته بزوجه وولده بالغ. وبالغرفة 5 عن اليمين يعقوب بن يعيش بزوجه وولده مراهق هم غايون

الآن. وبالغرفة 6 بعدها إلباه الكباي بزوجه وأبواه. وبالغرفة 7 بعدها دويد أزلاي بزوجه وأبواه وأم زوجته.

الدار المعروفة لسلام بوشكيلة المجاورة لدار ابن ستيتة : بالبيت 1 عن اليمين شلوم الترجمان بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وأخته بزوجه وأخرى أيم. وبالبيت 3 المقابل أبرهام بن شلوحة بزوجه وأبواها. وبالبيت 4 بعده ميمون الشريقي بزوجه وأمه وأخته بزوجه غايب الآن. وبالبيت 5 بعده مسعود بن ميال بزوجه.

الدار المعروفة للمشعلي في مجاورة موشي بودار: بالبيت 1 عن اليمين نسيم المشعلي بزوجه وأمها وأختها أيم. وبالبيت 2 بعده صاحبها بزوجه وأخاها بزوجهما. وبالغرفة 3 فوق باب الدار حيب أزلاي بزوجه وابنته بزوجه وأخوه مراهق.

الدار المعروفة لموشي بودار في مجاورة الدار أعلاه : بالقوس 1 عن اليسار غنام كدلي بزوجه وأمها. وبالبيت 2 بعده دويد الغرابلي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده أبرهام بطون بزوجه. والقوس 4 بعده أيمات 3. وبالبيت 5 أيم. وبالبيت 6 بعده عكان زرهين بزوجه وأمها وأخته بزوجه وأمه وأختها أيم وبزوجهها غايب الآن. وبالبيت 7 بعده أيم. والقوس 8 بالدرج أيم. وبالغرفة 9 بعده يوسف برنتي بزوجه وأمها وأمه وأخوه رجل.

الدار المعروفة لابن ستيت المجاورة لموشي. بالبيت 1 في مقابلة باب الدار مير بن الكفاح بزوجه وأبواه وابنته مراهقة. والقوس 2 شمعون بوزاكلوا بزوجه وأمها وأمه. والقوس 3 يعقوب بن ستيتة بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 4 بعده لعزير الدهان بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده يوسف بطون بزوجه وأبواه وأم زوجته. وبالبيت 6 الداخلي رفايل بن مام مكريش بزوجه وأمها وأختها بزوجهها. وبالبيت 7 عن اليمين شلوم علون بزوجه وأخوه رجل.

الدار المعروفة لدويد حمياس في مجاورة ابن الحزين : بالبيت 1 عن اليمين عزار بطون بزوجه وأمه وابنته بزوجهها. والقوس 2 بعده دويد المسفيوي بزوجه وأمها. والبيت 3 بعده ميمون بطون بزوجه وأمه وأخته بزوجهها. والقوس 4 بعده عكان أزلاي بزوجه. وبالبيت 5 بعده حتي غربال بزوجه وأمها. وبالبيت 6 بعده شلوم أزلاي بزوجه وأمها وأخاها. والقوس 7 بعده مسعود بوكطوب بزوجه وأمها. وبالبيت 8 بعده أبرهام زرهين بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 9 بعده ميمون وعقون بزوجه وأمها. وبالبيت 10 عن اليسار يعقوب الديان بزوجه وأم زوجته.

الدار المعروفة لهدان بن تبت في مجاورة عزار بطون : بالبيت 1 عن اليمين صاحب الدار بزوجه وولده بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 2 بعده مخلوف وحنا بزوجه وحباب بن حيم بزوجه. وبالبيت 3 بعده يعقوب الكباي بزوجه وأبوه وأخته بزوجهها.

انتهى الربع الثالث.



### الرَبْعُ الرَّابِعُ المُسَمَّى ابْتِدَائُهُ بِدَرْبِ الْمُقْنِينِ

الدار المعروفة ليعقوب التريفي في مجاورة زرهين : بالبيت 1 عن اليمين يشوع سوسن بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 بعده داويد المكيس بزوجه. وبالبيت 3 شميال اللوي بزوجه. وبالبيت 4 الداخلي صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 5 بعده دويد حزان بزوجه وولده بالغ. وبالقوس 6 عن يسار الطالع في الدرج سلام بن شلوحة بزوجه وأمها وأمه. وبالبيت 7 بعده يابر بن دخ بزوجه وأختها بزوجهها. وبالقوس 8 بعده هذان سوسان بزوجه وولده وابنته مراهقة.

الدار المعروفة لموسى الوهراني في مجاورة سيدي محمد الغزال : بالبيت 1 عن اليمين مردخاي جنون بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 2 بعده يوسف زرهين بزوجه وأمها وأختها بالغ. وبالغرفة 3 بعده سلام المشعلي بزوجه وأبواها. وبالغرفة 4 القصوى شمعون بن القلعوية بزوجه وأمه وأخوه بزوجه. وبالبيت 5 بإزاء الدرج أيمات 3. وبالقوس 6 بعده يعقوب بن ساسي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 7 بعده شمعون زكوط بزوجه وأمه. وبالبيت 8 بعده دويد اللوي بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لمسعود زرهين في مجاورة ابن المشعلي : بالبيت 1 عن اليمين شمویل زرهين بزوجه. وبالقوس 2 بعده هذان المعلم بزوجه وولده رجل. وبالبيت 3 بعده أيم. وبالقوس 4 بعده هارون بن يعيش بزوجه وأمها وأيم. وبالبيت 5 بإزائه مسان زرهين بزوجه. وبالبيت 6 بعده حيب وعنين بزوجه وأمها وأمه. وبالبيت 7 بعده هذان بن حربون بزوجه وأمها. وبالبيت 8 بعده موشي ملكه بزوجه وأمها وأخته أيم. وبالبيت 9 بعده أبرهام وحيون بزوجه وابنته بزوجهها. وبالغرفة 10 بالمياح شلوم وحيون بزوجه. وبالغرفة 11 بعده صاحب الدار بزوجه وأمه. وبالبيت 12 بعدها حروش بزوجه وأخوه بزوجه وأمه. وبالقوس 13 بعده أيمتان. وبالبيت 14 بعده سلام الدقان بزوجه وأختها أيم.

الدار لحيم بن ساسي المجاورة لابن بودار: بالقوس 1 عن اليسار حيب بن الروح بزوجه وأخوها بزوجه وأمهما. وبالقوس 2 بعده حتي بن جبور بزوجه وشميال بن الحتويل بزوجه. وبالبيت 3 بعده حتي بن سطريرس بزوجه. وبالبيت 4 بعده يعقوب القايم بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 5 بعده برهام بن ساسي بزوجه وولده بالغ. وبالبيت 6 بعده مير كوهين بزوجه وأمها وأيم. وبالغرفة 7 اليسرى شلوم بزوجه وأمها. وبالغرفة 8 بعدها مسعود بن سوسان بزوجه وأخته أيمتان وأبوا زوجه. وبالغرفة 9 حيم بن ساسي بزوجه ووالده وزوجه.

الدار المعروفة لولد الغزال في مجاورة ابن الطويل : بالبيت 1 عن اليسار لعزير بوطاطي بزوجه ووالده بزوجه. وبالقوس 2 بعده أيمات 3. وبالغرفة 3 فوqe عزار أزلای بزوجه وبنته

بزوجها. وبالبيت 4 بعده مردخاي ويوسف بزوجه وولده بزوجه وأمها. وبالبيت 5 بعده حيم كوهين بزوجه وأمها وابنته بزوجها. وبالغرفة 6 بالدرج دويد الديان بزوجه وأختاه أيمتان وأبوه. وبالغرفة 7 بعده هارون وحيون بزوجه وأخوه بزوجه.

الدار المعروفة لابن العكري في مجاورة ابن الحنش : بالبيت 1 عن اليسار إسحاق أسلم بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 بعده عزار عزران بزوجه وولده بزوجه وابنته بزوجها. وبالبيت 3 بعده مسعود بنت بزوجه وأمها وخالتها بزوجها وأختها بالغ وابنته مراهقة. وبالبيت 4 بعده أيمتان. وبالبيت 5 بعده بهرام حزان بزوجه وابنته بزوجها. وبالقوس 6 فوق باب الدار حيم مران بزوجه وأمها وأخوها بزوجه.

الدار المعروفة ليعقوب عصور المجاورة لمخلوف عزران : بالبيت 1 عن اليمين سلام عصور بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وأمها. وبالبيت 3 بعده دويد ابن سمحون بزوجه.

الدار المعروفة لمير القاسم في مجاورة يسير: بالبيت 1 عن اليمين هدان بن وعيش بزوجه وأخته أيم وأمها. وبالبيت 2 المقابل له مسعود الصطقشي بزوجه وأخوه وصهرته. وبالبيت 3 (عر؟) الصطغي بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 4 اليسرى مير القايم بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 5 بعده سلام ابن شمعون بزوجه وأخوه مراهق. وبالغرفة 6 بعدها سعيد بن سمحون بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 7 بعدها إياه الصويري بزوجه وابنتاه بالفتان هو غايب الآن.

الدار المعروفة لأحباس رياض الزيتون في مجاورة ابن طاهور: بالبيت 1 عن اليمين نسيم بريس بزوجه ودويد أسلي بزوجه. وبالقوس 2 بعده أبرهام بن حقي بزوجه وولده بالغ. وبالبيت 3 بعده موشي الغرابلي بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده حتي زرين بزوجه وأمها وأخوه بزوجه وصهرتها وأخوها مراهق. وبالبيت 5 بعده شمویل سنطوب وزوجه وأمها.

الدار المعروفة ليعقوب بطون في مجاورة ابن العساوي : بالبيت 1 عن اليمين مخلوف لغريسي بزوجه وأمها. وبالبيت 2 بعده عكان بن ساسوا بزوجه وولده رجل. وبالبيت 3 بعده مخلوف القراشلي بزوجه. وبالبيت 4 بعده صاحب الدار بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 بعده أبرهام بن الرومي بزوجه وأمها وأختها بالغ. وبالبيت 6 بعده بطون بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 7 الفوقي يهوده ابن تبت بزوجه وأبواها.

الدار المعروفة لجانب أحباس رياض الزيتون : بالبيت 1 عن اليمين حيم بن الرومي بزوجه وأختها بزوجه. وبالقوس 2 بعده ميمون بن سمون بزوجه وابنته بزوجها. وبالبيت 3 مسان أبطان

بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 4 بعده مردوخ بن داني بزوجه وابنته بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده شلوم بن داويد ويوسف بزوجه وخالتها بزوجه وابنتها بالغ.

الدار المعروف لسوسان في مجاورة ابن خلفان : بالبيت 1 عن اليسار سوسان ابن سوسان بزوجه. وبالبيت 2 بعده سعيا أزلاي بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 3 بعده سلام كوهين بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده يوسف وعنون بزوجه وابنته بزوجه. وبالقوس 5 عن اليمين أيم.

الدار المعروفة للياه بن سوسان في مجاورة جبلون : بالبيت 1 عن اليمين مسان وحنون بزوجه وصهرته بزوجه وابنته بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 2 بعده أبرهام بن لغزال بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 3 بعده إسرائيل من موح بزوجه. وبالبيت 4 بعده عكان حيم بزوجه وولده بزوجه وأيم. وبالقوس 5 بعده يعقوب المسفيوي بزوجه وصهرته. وبالبيت 6 بعده سلام أزلاي بزوجه وولده رجل بزوجه. وبالغرفة 7 عن اليمين إسحاق وحيم بزوجه وأمها وأمه. وبالقوس 8 بعده ريبيل ملكة بزوجه وأخته بزوجه. وبالغرفة 9 بعده حيم ممان بزوجه وأمه. وبالغرفة 10 بعدها أيمتان. وبالغرفة 11 بعدها حتي وحيم بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لجبلون بريس في مجاورة ابن جغميم : بالبيت 1 عن اليسار خليفة وحيون بزوجه. وبالبيت 2 بعده موثي حلوه بزوجه وصهرته وأخت زوجه بزوجه. وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه وأخته بزوجه.

الدار المعروفة لعك بن زغميم في مجاورة دار الفلاي : بالبيت 1 عن اليسار مسعود بن نور بزوجه وأمها وأخواها بالغان وولده مراهق. وبالبيت 2 بعده شلوم بن يوسف بزوجه وأمه. وبالبيت 3 بعده أبرهام الجوي بزوجه. وبالبيت 4 بعده أبرهام دذون بزوجه وأختها أيم. وبالبيت 5 بعده خليفة بريس بزوجه.

الدار المعروفة لشلوم الفلاي في مجاورة المسفيوي : بالبيت 1 عن اليمين سلام وحنان بزوجه وولده بزوجه وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده مسعود وحيون بزوجه. وبالبيت 3 بعده يوسف الفاسي بزوجه وولداه بزوجه. وبالغرفة 4 اليسرى مردخاي ابن يحت بزوجه. وبالصالة 5 بعده يوسف دذون بزوجه وأمها. وبالغرفة 6 القصوى صاحب الدار بزوجه.

الدار المعروفة للقاييد فاتح في مجاورة الغنجاوي : بالبيت 1 عن اليمين يوسف لبي بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 المقابل له يوسف عطية بزوجه وأخوه بزوجه. وبالغرفة 3 اليمنى حنون يشقر بزوجه وأمها. وبالغرفة 4 المقابلة لها حتي (الداودي؟) بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لعمران بطون في مجاورة الفلاي : باليت 1 عن اليسار صاحب الدار بزوجه وأمها وأم. وباليت 2 بعده مخلوف بن الكراب بزوجه وأمها. وباليت 3 بعده يعقوب الفاسي بزوجه وأمها وأخته بزوجه. وباليت 4 بعده مخلوف مسمي بزوجه وبنته بزوجه. وباليت 5 بعده يشوع بن نوز بزوجه. وبالغرفة 6 ابنتي ميمون الدرعي بزوجه وأمها. وبالغرفة 7 بعدها يوسف ليان بزوجه وأمها وأخته أم وأخوه بزوجه. وبالغرفة 8 بعده أيتان. وبالغرفة 9 بعدها مسعود وحنا بزوجه وأمها. وبالغرفة 10 بعدها يوسف عزران بزوجه وأمها وأخوها.

الدار المعروفة للحران مير بوشكيلة في مجاورة بنيس : باليت 1 عن اليسار إسحاق بن التركي بزوجه وأمها. وبالقوس 2 بعده شلوم وحيون بزوجه وأخته أم. وباليت 3 بعده رفايل وعقنين بأرأواجه 3 وأمها. وباليت 4 بعده إسحاق النجزي بزوجه وخالتها. وباليت 5 بعده صاحب الدار بزوجه. وباليت 6 بعده دويد وحنا بزوجه وأخوه بزوجه.

الدار المعروفة لحنان في مجاورة الدار أعلاه : باليت 1 عن ابين برهام بن حنان بزوجه وأمها. وباليت 2 بعده حنان الدهان بزوجه وبنته بزوجه وأم زوجها. وباليت 3 بعده سلام بن (الغلي؟) بزوجه وابنته بزوجه. وبالغرفة 4 فوق باب الدار برهام بن الكور بزوجه وابنة أخت زوجته أم.

الدار المعروفة للفتحراوي في مجاورة السيد فاتح الصحرراوي : باليت 1 عن ابين داويد وحيون بزوجه وابنته بزوجه وأخته أم وأخت زوجها أم. وبالقوس 2 بعده يوسف السوسي بزوجه وحتى السوسي بزوجه وأمها. وباليت 3 بعده دويد السموني بزوجه وأمها. وباليت 4 بعده إياه الصباح بزوجه وأمها. وباليت 5 بعده يمين الصباح بزوجه وأبواها. وبالغرفة 6 اليسرى دويد القايح بزوجه وأبواه وأم زوجها. وبالقوس 7 بعده سعدان اللوي بزوجه. وبالغرفة 8 بعده يشوع بن جاعة بزوجه. وبالغرفة 9 بعدها حيب اللوي بزوجه وأبواها.

الدار المعروفة لابن جاعة في مجاورة ابن ليس : باليت 1 عن اليسار شمعون منطوب بزوجه وأمها وجدته للأم. وبالقوس 2 بعده أم. وباليت 3 بعده سلام منطوب بزوجه وأختها بزوجه. وباليت 4 بعده سعيد بن جاعة بزوجه وولده بزوجه. وباليت 5 بعده مسعود بن جاعة بزوجه. وبالقوس 6 بعده أم. وبالغرفة 7 موشي الرغزاني بزوجه وأمها. وبالغرفة 8 بعدها مردخاي بزوجه وأخوها رجل.

الدار المعروفة ليوسف لكي في مجاورة حيم بنيس : باليت 1 عن اليسار مخلوف الفلاي بزوجه. وباليت 2 بعده سلام لكي بزوجه وأخوه بزوجه. وباليت 3 هـ الدرعي بزوجه وأبواه.

وبالقوس 4 بعده بروخ الشلح بزوجه وأبواه. وبالبيت 5 بعده يوسف لكي بزوجه وأيم. وبالبيت 6 بعده أبرهام بن جنوا بزوجه وولده وأمه وابنته أيم. وبالغرفة 7 فوق باب الدار [؟] بزوجه وأخته أيم وصهرته.

الدار المعروفة للسيد فاتح الصحراوي في مجاورة أبطان : بالبيت 1 عن اليسار موثي عزران بزوجه وأبواها وإخوتها 3 بالغون. وبالقوس 2 بعده أيمات 3. وبالبيت 3 بعده أبرهام وحيون بزوجه وأمها وأختها بزوجهها. وبالغرفة 4 فوق باب الدار يوسف الدهان بزوجه وولده رجل.

الدار المعروفة لشلوم أبطان في مجاورة ابن شمعون : بالبيت 1 عن اليمين دويد مُريوسف بزوجه وأبواها وأختها أيم. وبالبيت 2 بعده شلوم بطان بزوجه وأخته أيم. وبالغرفة 3 بعده بل فوقه إسحاق بطان بزوجه.

الدار المعروفة لابن شمعون في مجاورة ابن زكري : بالبيت 1 عن اليمين مسعود سطرسي بزوجه وابنتاه بزوجهيها وولده مراهق. وبالقوس 2 بعده أيم. وبالبيت 3 بعده يعقوب بوحبوط بزوجه وأمه وأمها. وبالبيت 4 بعده أبرهام بن علية وبناته بزوجهيها. وبالبيت 5 بعده خليفة ابن دادون بزوجه وأبواها. وبالغرفة 6 فوق باب الدار فريم بوحبوط بزوجه وأمه وأختاه بالفتان. وبالغرفة 7 الأولى دويد بوشكيلة بزوجه وأبواها. وبالغرفة 8 الأخرى أيم. وبغرفة 9 أخرى مردخاي السبعوني بزوجه وأخته بزوجهها.

الدار المعروفة لابن زكري في مجاورة ابن العجمي : بالبيت 1 عن اليمين مسان القايم بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 2 بعده مسعود الطنجي وأخت زوجه أيم وصهرته وابنته بزوجهها. وبالبيت 3 بعده إسحاق نجري بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لحيم ملكه في مجاورة ابن المسطالي : بالبيت 1 عم اليمين عكان وحيون بزوجه وأمه. وبالبيت 2 بعده دويد ملكه بزوجه وأخته بزوجهها. وبالغرفة 3 برهام ملكه بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 4 عن اليسار سلام الرواس بزوجه وأخته أيم وأمه. وبالبيت 5 بعده عكان ملكه بزوجهها وأمها.

الدار المعروفة لابن غنام في مجاورة ابن بويدر: بالبيت 1 المقابل حدان زرين بزوجه وأختاه بزوجهيها. وبالغرفة 2 فوقه أبرهام بطون بزوجه وأخوه بزوجه وأخته بالغ. وبالبيت 3 بعده سليمان لوك بزوجه هو غايب الآن وأمها. وبالبيت 4 بعده سمحون إبريس بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 5 بعده حيب الترجمان بزوجه وأبواه. وبالبيت 6 بعده دويد الباز بزوجه وأبواه. وبالغرفة

7 فوق باب الدار يوسف بن شتات بزوجه وولده بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها إسحاق المشعلي بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لأبرهام اللوي في مجاورة ابن زكري : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام المذكور بزوجه. وبالقوس 2 بعده مردخاي. وبالبيت 3 بعده حيم رزو بزوجه وبنته بزوجه وأيم. وبالبيت 4 بعده موشي الصباغ بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 5 بعده سالم تويجر بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لشمعون الفاسي في مجاورة أبرهام اللوي : بالبيت 1 عن اليسار أبرهام سويسية بزوجه وأخته أيم. وبالبيت 2 بعده سمحون الفاسي بزوجه وبنته بزوجه. وبالغرفة 3 الداخلية شلوم الفاسي بزوجه.

الدار المعروفة لإسحاق الفاسي في مجاورة اللوي : بالبيت 1 عن اليمين سلام بن حيم بزوجه وأمها. وبالبيت 2 بعده يزاح الفاسي بزوجه وأيمات 3. وبالبيت 3 بعده دويد الترجمان بزوجه وصهرته. وبالغرفة 4 بالدرج أيمتان. وبالبيت 5 عن اليسار أبرهام المشعلي بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لموسى اللوي في مجاورة حروش : بالبيت 1 عن اليمين داويد بن شلومة بزوجه وأمها وأخته بزوجه. وبالبيت 2 بعده سلام بن علول أزلاي بزوجه وأمها وأختها بزوجه. وبالبيت 3 المقابل له شلوم بن الصفت اللوي بزوجه. وبالغرفة 4 اليمنى موسى اللوي بزوجه وأمه. وبالغرفة 5 بعدها عكان عزران بزوجه وأمه. وبالغرفة 6 بعدها سلام اللوي بزوجه وأمه. وبالغرفة 7 بعدها موشي أزلاي بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لشميال الرصاص في مجاورة اللوي : بالبيت 1 عن اليسار يوسف حران. وبالبيت 2 بعده حيب السمعوني بزوجه وبنته بزوجه وأيم. وبالبيت 3 بعده أبرهام حروش بزوجه وأمها.

الدار المعروفة ليعقوب القايم المجاورة لأحمياس : بالبيت 1 عن اليمين سلام بن يوسف بزوجه وأخته بزوجه وأخرى أيم وولداه بالغان. وبالبيت 2 بعده شلوم وحنا فروجه وربيبته بزوجه. وبالقوس 3 بعده موشي الفلاي بزوجه وأخوه رجل. وبالغرفة 4 اليمنى هارون القايم وزوج والده وأمها وأخوه رجل. وبالغرفة 5 المقابلة لها مردخاي ابن طهور بزوجه وعمتها بزوجه.

الدار المعروفة للحزان أبرهام حمياس في مجاورة بوموزون : بالبيت 1 عن اليمين شمعون بن الحيم بزوجه وأمها وأخت زوجه مراهقة وأمه. وبالبيت 2 بعده العزيز التدغي بزوجه وأمه وأخته بزوجه. وبالبيت 3 بعده أبرهام حمياس بزوجه وأخوه بزوجه.

الدار المعروفة ليهوده بوموزون في مجاورة يوسف بن حكاي : بالبيت 1 عن اليسار شويل الديان بزوجه وأمها وأمه وأخته مراهقتان. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وأخوه

رجل. وبالبيت 3 بعده حتي وعقنين بزوجه وصهرته. وبالقوس 4 بعده دويد يكوكن بزوجه وأمها. وبالبيت 5 بعده حيب وحنا بزوجه وأختاه بالفتان وابنته بزوجه هو غايب الآن. وبالقوس 6 بعده مردخاي سوسن بزوجه وأبواه وأخوه بزوجه. وبالبيت 7 بعده يونت أزلای بزوجه وأخوها بزوجه. وبالقوس 8 بعده سلام الزموري بزوجه وصهرته وأبواه.

الدار المعروفة لأبرهام أزلای في مجاورة ابن ربوز: بالبيت 1 عن اليمين سلام طائر بزوجه وبنته وربيتته بزوجه غايب الآن. وبالبيت 2 بعده خليفة عزران بزوجه وأمه وأخو زوجه بزوجه. وبالبيت 3 بعده يهوده اللوي بزوجه وأمها وأختها بزوجه. وبالبيت 4 بعده نسيم الترجمان بزوجه وأختها بزوجه وأمه. وبغرفة 5 الفوق هارون الرباص بزوجه وجدتها وأمه.

الدار المعروفة لابن ربوز في مجاورة ابن توژت: بالبيت 1 عن اليسار يهوده حروش بزوجه وأمه وصهرته وابنته بزوجه. وبالبيت 2 بعده برهام حزيرة بزوجه. وبالبيت 3 بعده إلیاه الدهان بزوجه وأبواه. وبالغرفة 4 فوق باب الدار سالم أموكريس بزوجه وأمها وأختها بزوجه.

الدار المعروفة لسعدان القلعاوي في مجاورة الشمعوني: بالبيت 1 عن اليمين صاحب الدار بزوجه. وبالقوس 2 بعده خليفة يحيى بزوجه وأمه وخالته أيم. وبالبيت 3 بعده إسحاق بطون بزوجه وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده سلام شقر بزوجه وإسحاق بن عكني بزوجه. وبالغرفة 5 اليسرى يهوده صراف بزوجه وأخوه رجل وأمه. وبالغرفة 6 بعدها مخلوف القلعوي بزوجه وولده بزوجه وبنتاه بالفتان.

الدار المعروفة لأحباس رياض الزيتون في مجاورة ابن القلعوية: بالبيت 1 عن اليمين شلوم وعقنين بزوجه وأمها وأختها بزوجه. وبالبيت 2 بعده مسعود عطية بزوجه وأمها بزوجه. وبالبيت 3 بعده يعقوب ابن شمون بزوجه وأبواها. وبالبيت 4 بعده أبرهام بن شمون بزوجه وأبواها. وبالغرفة 5 اليمنى يزاح جنون بزوجه وابنته بزوجه وولداها بالغان. وبالغرفة 6 بعدها أيمات 3 وبالغ.

الدار المعروفة لبويزكن: بالبيت 1 عن اليسار رفايل بزوجه وأمه. وبالبيت 2 قبلته أبرهام بويزكن بزوجه. وبالبيت 3 بعده شلوم النحماني بزوجه وأبواه. وبالقوس 4 بالدرج دويد الدمناقي بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 5 بالفوق عن اليمين مسعود بوحبوط بزوجه. وبالغرفة 6 بعده سلام وحيون بزوجه وأمه وأخو زوجه. وبالغرفة 7 بعده برهام عزّر بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها يعقوب الكباي بزوجه وأمه وأخته أيم.

الدار المعروفة لميمون ملول القلعوي في مجاورة ابن توژت: بالبيت 1 عن اليمين إلیاه عزران بزوجه وأمه وأختاه بالفتان وأخوه بالغ. وبالبيت 2 بعده أبرهام نهون بزوجه وأمها وولده

بزوجه. وبالبيت 3 بعده ميمون صاحب الدار بزوجه. وبالغرفة 4 اليمنى يوسف بن شلوحة بزوجه وأخت زوجه أيم. وبالغرفة 5 بعدها مير الديان بزوجه. وبالغرفة 6 بعدها برهام حمياس بزوجه وولده مراهق. وبالغرفة 7 بعدها أبرهام بن الصفت بزوجه.

الدار المعروفة لهدان بن إسرائيل في مجاورة ابن كناو: بالبيت 1 عن اليسار سعيد الفاسي بزوجه وأبواها. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 3 بعده ولده بزوجه. وبالغرفة 4 اليسرى مردخاي ابن إسرائيل بزوجه وأمها. وبالغرفة 5 بعدها موشي غزلان بزوجه وصهرته.

الدار المعروفة لمخولف بن به في مجاورة ابن الدلاو: بالبيت 1 عن اليمين موشي الزعفراني بزوجه وأبواها وأبواها. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وبناته بزوجهما وولداه بزوجهما. وبالبيت 3 بعده أبرهام بن به بزوجه. وبالبيت 4 بعده دويد وحيون بزوجه وأخوه بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لأبي قشيش في مجاورة مخولف بن به : بالبيت 1 عن اليسار موشي بریش بزوجه وأمها وأخوها. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 3 بعده ولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده شمعون بن عزيز بزوجه وأمها وأمه. وبالبيت 5 بعده شمعون بن عيل بزوجه وأخته أيم وابنته مراهقة. وبالغرفة 6 الأولى حيب ابن حمان بزوجه وأبواها. وبالغرفة 7 بعدها خليفة كوهين بزوجه وأمه وأخواه مراهقان.

الدار المعروفة لميمون بن لغلي في مجاورة سلام بن لول : بالبيت 1 عن اليمين صاحبها بزوجه وأمها وأختها أيم وأخوها بزوجه. وبالبيت 2 بعده سعدان بودار بزوجه وأمه. وبالغرفة 3 اليمنى يوسف اللوي بزوجه وأخواتها 3 بالغات. وبالقبوس 4 بعدها أيم. وبالغرفة 5 بعده شلوم بن مشيشة بزوجه. وبالغرفة 6 بعدها سلام بن شمعون بزوجه.

الدار المعروفة ليعقوب مد يوسف في مجاورة يابير: بالبيت 1 عن اليمين يهوده سُسن بزوجه وولداه مراهقان وأيم. وبالبيت 2 بعده سالم حربون بزوجه وبناته أيمتان وولده مراهق. وبالبيت 3 بعده صاحب الدار بزوجه. وبالبيت 4 بعده ميمون بن بنوسه بزوجه وأبواها. وبالبيت 5 بعده مسان بوقشوش بزوجه. وبالغرفة 6 اليسرى مردخاي الصايغ بزوجه وبنته بزوجهها. وبالغرفة 7 بعدها مسعود خنافوا بزوجه. وبالبيت 8 بعده مردخاي يمين بزوجه. وبالبيت 9 بعده يوسف ريبب بزوجه. وبالقبوس 10 بعده يعقوب الشلح بزوجه.

[الدار المعروفة] لسلام بن لول في مجاورة ابن اللغلوغي : بالبيت 1 عن اليمين بروخ لصقي بزوجه وأبواها وولده بزوجه. وبالبيت 2 بعده هارون بن حمان بزوجه وأخوه بزوجه وجدته



للأم وخالتاه مراهقتان. وبالبيت 3 المقابل له مخلوف لصقي بزوجه وبتاه مراهقتان. وبالغرفة 4 اليمنى سالم الصبان بزوجه وأمه. وبالغرفة 5 الأخرى سلام بن لول بزوجه.

الدار المعروفة لربيل سُسن في مجاورة ابن شُلُول : بالبيت 1 عن اليمين برهام مكيس بزوجه وابنته بزوجهها. وبالبيت 2 بعده إلباه سوسن بزوجه وأخوه بزوجه. وبالبيت 3 الداخلي يعقوب بن حربون بزوجه وأمه. وبالغرفة 4 الفوقي حتى شِقْرُ بزوجه هما غائبان الآن.

الدار المعروفة ليعيش بن شلول في مجاورة سلام بن لول : بالبيت 1 عن اليمين أبرهام دَدُون بزوجه وبنته بزوجهها. وبالبيت 2 بعده صاحب الدار بزوجه وولده بزوجه وبناته 3 بأزواجهن. وبالبيت 3 بعده مردخاي عياش بزوجه وأمه. وبالبيت 4 بعده أبرهام حمياس بزوجه وأخت زوجته.

الدار المعروفة ليسان بن بتات في مجاورة الدار أعلاه : بالبيت 1 عن اليمين صاحب الدار بزوجه وبنته بزوجهها. وبالبيت 2 بعده أيمتان. وبالغرفة 3 فوقه يوسف بريس بزوجه وأمه.

الدار المعروفة لعزار حربون في مجاورة عزيز: بالبيت 1 عن اليسار شميال بنتُ بزوجه وولده بزوجه وبنته بالغ. وبالقوس 2 بعده مسان الشمعوني بزوجه. وبالبيت 3 بعده موثي العميري بزوجه وولده بزوجه هو غائب الآن. وبالبيت 4 بعده سلام بن حربون بزوجه وأمه. وبالبيت 5 بعده دويد الصبان بزوجه وأمه. وبالغرفة 6 اليسرى عكان أزلاي بزوجه. وبالبيت 7 بعده يوسف بريس بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها مسان كوهين بزوجه.

الدار المعروفة لسلام ابن دينار في مجاورة أبروخ : بالبيت 1 عن اليسار إسحاق بوقشيش بزوجه وأخته بزوجهها وبنته بزوجهها هو غائب الآن. وبالبيت 2 بعده سعيد عزران بزوجه وخالته أيم. وبالقوس 3 بعده دينار الرمox بزوجه وبنته بزوجهها وولده بزوجه. وبالبيت 4 بعده صاحب الدار بزوجه وأمها وبنته أيم. وبالبيت 5 بعده يعقوب حزان بزوجه. وبالغرفة 6 أبرهام بن سَتَّتْ بزوجه.

(ملحوظة : تنقص هنا صفحتان اثنتان من الوثيقة فيما يبدو. وقد بلغ مجموع الدور الضيقة التي أحصيت في هذا الربع الثالث ما مجموعه 54 داراً، وبلغت أماكنها المعمورة 324 محلاً بين بيوت وأقواس وغرف وغيرها. أما عدد المقيمين فيها دون الصغار فقد بلغ 1196 نفساً).

الدار المعروفة للأحباس في مجاورة الغنجاوي : بالقوس 1 عن اليسار موثي الدهان بزوجه وأمها. وبالبيت 2 بعده عكان بن الرايس بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 3 بعده دني كوهين بزوجه وصهرته. وبالبيت 4 بالدويرية بإزائه دويد بن عطار بزوجه وبناته 3 بالغات.

وبالبيت 5 بعد الدويرية شلوم السبعوني بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالقوس 6 بعده موشي المكيس بزوجه. وبالبيت 7 بعده مسان ابن الرايس بزوجه وأختها بزوجهها. وبالبيت 8 مسان وعنون بزوجه وولد أخيها بزوجه وبناته بالعتان. وبالبيت 9 بعده هارون بن الرايس بزوجه وأيمات 3. وبالغرفة 10 اليسرى مردخاي وقبي بزوجه وأمه وأخته أيم. وبالغرفة 11 ثمانية يمنا الداخلى للفوقى يوسف ملكه بزوجه وأمه. وبالغرفة 12 بعدها مسعود كوهين بزوجه وبناته بزوجهها. وبالغرفة 13 بعدها مسعود سويسة بزوجه وأمه وأخوه بزوجه. وبالغرفة 14 بعده بوسلام بوزاكلوا بزوجه وبنته بزوجهها. وبالغرفة 15 اليمنى الأولى (النويسى؟) بزوجه وأبواه. وبالغرفة 16 بعدها دويد أزلاني بزوجه وبنته بزوجهها وولده رجل وأم زوجته.

الدار المعروفة لفتاح الصحراوي : بالبيت 1 عن اليسار أبرهام كوهين بزوجه وأمها وأختها بزوجهها وأختها أيضا بزوجهها. وبالبيت 2 بعده حيم السبعوني بزوجه وولده بزوجه. وبالقوس 3 بعده أيم. وبالغرفة 4 اليمنى مردخاي بن الصفت بزوجه وصهرته. وبالغرفة 5 بعده سمعون ابن العرجاء بزوجه وصهرته. وبالغرفة 6 بعدها حيم ابن الصفت بزوجه. وبالغرفة 7 بعدها سلام السبعوني بزوجه. وبالغرفة 8 بعدها بل فوق الفوقى المذكور موشي بن يدير بزوجه وبناته بزوجهها.

### تلخيص

الدور الضيقة	أماكنها المعمورة	سكانها عدا الصغار منهم
043	265	1007
031	204	0842
074	416	1769
062	387	1414
210	1272	5032
الجميع		

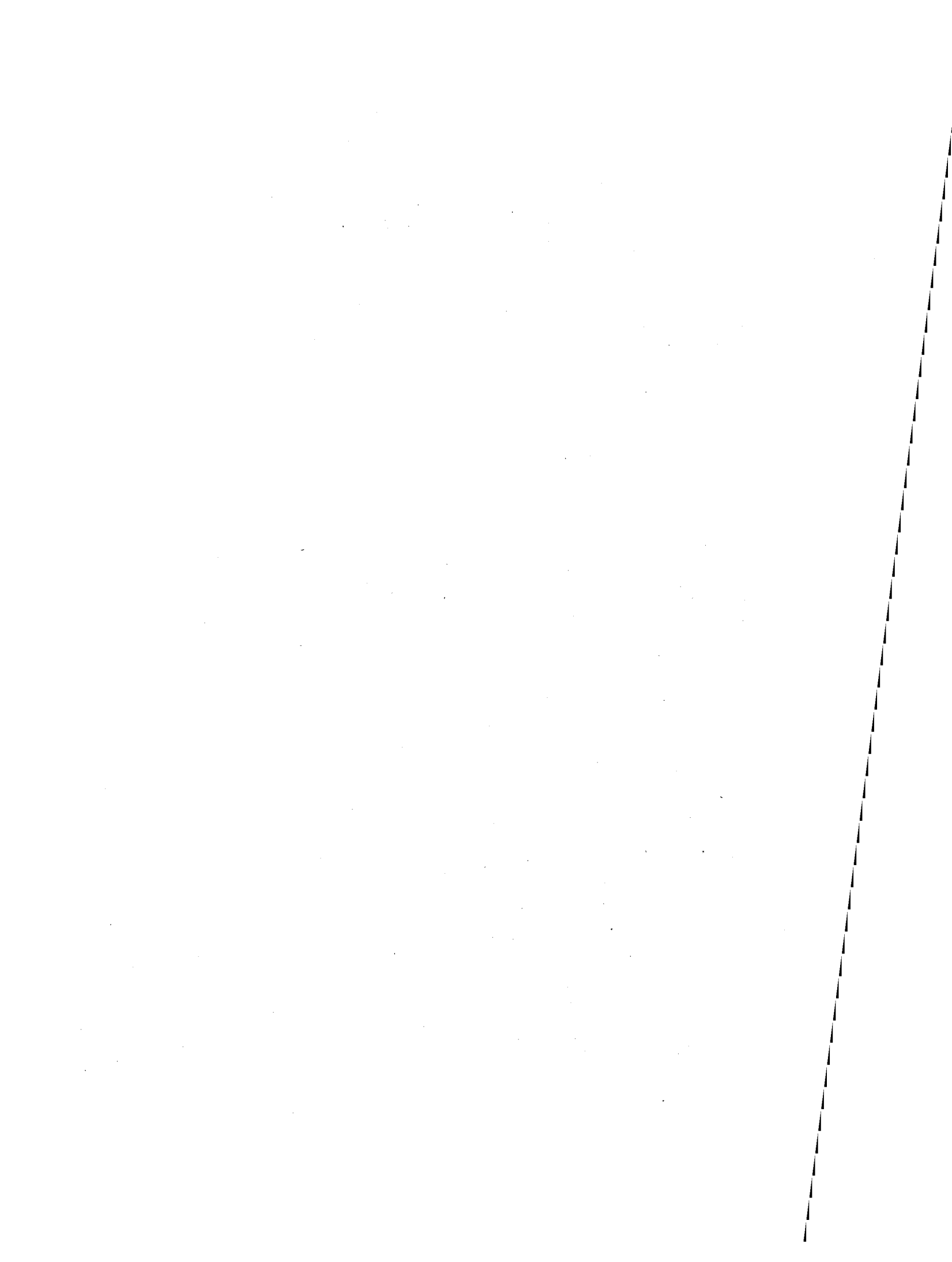
الرجلثة لئلا يشكر على ما عناه الشريعة المحترمة بل انما المنيعة احد هذه حاظفة الضرر الى اذ كانت اصبحت  
انما لئلا يشكرها فتعلم بالملاح و احذر امر موكانا باع علما بتفسير الرواية به مضمون انما لئلا يشكر  
وهذا على يد المنيعة الكرامة الوزير الجليل في حصول تزويج وغير لئلا كلاته غير الكبر بها في الكتمان  
وتوجه لما ذكره في كتابنا الارضية النفاير اخر ما له وحولها لابن عبد الله بن عمر الشيباني في تفسيره  
والعالم فوما يتركه وفسد في ربيع 2 عام 1308

### الزوج الاول المسمى بعينه الواسطي

الاول المعروف في المسعودي ورواه في عجاويز التبعوي بل شعور بل بيت الاول عصار الواصل  
ابراهيم الوريان بزوجه واخوه بزوجه وبل بيت بازاله سكا بر شماس بزوجه واخوه بزوجه  
و بل بيت في مقابلة وجه الواصل سكا بوينر بزوجه واخوه بزوجه وبل بيت بازاله ببطل غوي  
حنويك بل الغزال بزوجه وصهي بزوجه وصهرته بزوجه واختها بزوجه واختها مرافقتان  
و بل بيت لريكة بازاله موت بو فوشن بزوجه وصهرته وبل بيت الواسطي بازاله وبنو فوشن  
بزوجه وولده بزوجه وصهي بزوجه وبل بيت لريكة بصح يعيسر بن خليعة بزوجه وولده بزوجه  
وصهي بزوجه وبل بنته الاول عصار الواصل المعروف حنوي الوريان وولده بزوجه وابها  
و بل بنته بصرها ابراهيم بن شمس بزوجه وابها وولده وبل بنته لريكة واولده لئلا يشكر بزوجه  
وولده بزوجه وابها وبل بنته الاول عصار الواصل المعروف لئلا يشكر بزوجه وصهي  
و بل بازالها داوود ابراهيم بزوجه واخوه وابها

الاول المعروف في اللسان في سجيل النجا وركه لغرفوز بل بيت الاول عصار الواصل بعينه اوله في  
وولده بزوجه وصهي بزوجه وولده وبل بنته واخوه رطل وبل بنته الخفاطة وجه الواصل بعينه لري  
بزوجه وولده بزوجه وبل بيت اللسان في سجيل النجا وركه لغرفوز بل بيت الاول عصار الواصل بعينه اوله في  
وولده وابها وبل بيت الاول عصار الواصل بعينه لريكة بزوجه وصهي بزوجه وصهي بزوجه  
بزوجه وبل بنته بازاله بال لريكة واولده لئلا يشكر بزوجه وصهي بزوجه وبل بنته الاول عصار  
الواصل بعينه لريكة بزوجه وصهرته بزوجه وبل بنته بصرها لئلا يشكر بزوجه وولده بزوجه  
و بل بنته الواسطي سكا المليلح بزوجه وولده مرافقتان وولده بزوجه وبل بنته الوريان  
بتزوج ركنشور بزوجه وبل بنته بصرها يعيسر لئلا يشكر بزوجه وولده بزوجه وصهرته لئلا يشكر  
الريكة بوسيعين بزوجه وولده بزوجه وابها وبل بنته بصرها لئلا يشكر بزوجه وولده بزوجه





## وثيقة مغربية عن معركة بوكافر

محمد بوكبوط - أحمد البوزيدي

هذا الكتيب الذي تقدمه للمهتمين والقراء، يكتسي أهمية بالغة في التأريخ لمقاومة قبائل آيت عطا للإستعمار الفرنسي، وكتبه كما جاء في المخطوطة المعتمدة هو «فضيلة الشيخ والعالم العلامة السيد الطالب لحسن بن أحمد بن لحسن بن موحى العزاوي ثم العطاوي ثم البوريكي، المزداد بأنيف سنة 1885 الموافق 1305هـ».

وواضح من نسبه أنه ينتمي لقبيلة آيت إيعزّا المكونة لأحد أحماس اتحادية آيت عطا، والمستقرة بمنطقة أنيف ومصيصي على وادي الرّكّ جنوبي شرقي صاغرو، وكان عمره عند اندلاع معارك صاغرو ثمانا وأربعين سنة، كما أن إلمامه بالقراءة والكتابة وحفظه القرآن هو الذي سمح بوصول هذه الصفحات إلينا وهي حسب علمنا من النصوص المكتوبة النادرة - إن لم تكن الوحيدة - التي تورد رواية محلية معاصرة لأحداث المقاومة في صاغرو وبوكافر.

فقد شاهد الطالب لحسن مراحل الغزو الفرنسي لبلاد آيت عطا، واستفزه هذا الهجوم من طرف الكفار، في ذات الوقت الذي استثار نخوته واعتزازه صُمودُ آيت عطا واستماتتهم في الدفاع عن أرضهم وعرضهم.

ولا غرو أن هذه المشاعر الجياشة التي خلفتها الأحداث المرتبطة بهذا الإصطدام بين آيت عطا والفرنسيين قد أثرت في نفسية الطالب لحسن وذهنه، ومن ثم طبعت طريقته في رواية وقائع الحرب التي دارت في جبال صاغرو، إذ يستشف القارئ للنص تلك الشحنة الفياضة المعبرة عن صدق المشاعر والتي تضيق التعابير والكلمات وتَقْصُرُ عن ترجمتها، خصوصا وأن الرجل أمازيغي اللسان وإلمامه بالعربية بسيط. من هنا آثرنا في إخراجنا للنص الحفاظ على طبيعته لفظا وتركيبيا كما وضعه صاحبه، بحيث اكتفينا بتفسير الكلمات والتعابير التي وردت بالعامية أو الأمازيغية، وهي كثيرة، ولعل عذرنا في عدم تصحيحه طرافته وأصالته أولا، والخشية من إفقاد تعابيره وألفاظه «الخاطئة» حمولتها ومدلولها.

ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى أن أول إشارة لهذا المخطوط وقفنا عليها وردت في بحث الطالب بورشوق الحو المعنون «آيت خباش ومواجهتهم للاحتلال الفرنسي» والذي تقدم به لنيل الإجازة في التاريخ بكلية الآداب بمكناس برسم السنة الجامعية 91-1992، ثم تفضل الأستاذ استيتو عبد الله الذي يدرس بثانوية أليف بتسليمتنا نسخة مصورة عنه، ثم الأصل الذي عولنا عليه في إعادة بناء النص الأصلي لأنه تعرض لعملية «تصحيح لغوي» من طرف أحد أحفاد أو أقرباء الطالب لحسن، الشيء الذي غير كثيرا من الكلمات وخاصة تصريف الأفعال كما يتضح من النسخة المصورة.

ولهذا نغتنم هذه الفرصة مرة أخرى<sup>(1)</sup> لشكر الأستاذ عبد الله استيتو وعائلة الطالب لحسن، وللتنويه بفضلهم الكبير في إخراج هذا المصدر إلى النور.

كما نتقدم بتشكراتنا للأستاذ الفاضل إبراهيم بوطالب الذي أتي - وبإلحاح - إلا أن يسهر شخصيا على ألا يبقى هذا المخطوط في الظل فإنه يرجع فضل طبعه ونشره لنعم فائدته.

\* \* \*

## آيت عطا - انتمائهم وعلاقتهم بالخنز

يتفق جل الباحثين في التاريخ القبلي بالجنوب المغربي على القول بأن اتحادية آيت عطا قد شهدت النور بمناطق الواحات وذلك خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العاشر الهجري 16م/2<sup>(2)</sup> ويعزى تشكيل هذه الاتحادية إلى دأدا عطا<sup>(3)</sup> وهو صوفي من أتباع الشيخ سيدي عبد الله بن حسانين أمغار<sup>(4)</sup> فقد استغل دأدا عطا تراجع قبائل بني معقل بواحات درعة وتافيلات<sup>(5)</sup> فأعاد تجميع شتات صنهاجة الصحراء التي تعيش على الترحال والإنتجاع في هوامش هذه الواحات، فشكل منها هذه الاتحادية القوية التي طبعت كل التحولات التاريخية التي عرفها الجنوب المغربي خلال القرون الثلاثة الأخيرة. فما هي مجالات انتشار قبائل آيت

(1) سبق لنا التنويه به في تقديمنا المخطوط في مداخلة ساهمنا بها في ندوة «الجيل في تاريخ المغرب» التي نظمتها الجمعية المغربية للبحث التاريخي وكلية الآداب - سايس/فاس بتاريخ 20-22 أكتوبر 1994 بفاس.

(2) يعتقد عدد من المتخصصين في تاريخ قبائل آيت عطا أن أول إشارة عن هذا التجمع القبلي القوي هي التي ذكرها مرمول الذي تحدث عن آيت يطاطا (L'Afrique, 3, p. 23).

(3) هناك من يعتقد أن دادا عطا ليس مجرد مرید للشيخ عبد الله بن حسانين، وإنما هو أحد أقربائه (انظر : Spillmann, Les Ait Atta du Sahara, Rabat, 1936, p. 68).

(4) عاش سيدي عبد الله بن حسانين أمغار خلال القرن العاشر الهجري/16م. وقد توفي بزواجه بتامصلوحت بالقرب من مراكش سنة 957هـ/1550م.

(5) تراجع نفوذ بني معقل بهذه الواحات بعد قيام الدولة السعودية التي جندتهم في جيوشها.

عطا؟ وما هي أهم التطورات التي عرفتها الإتحادية منذ القرن الحادي عشر/17م إلى غاية مطلع القرن الرابع عشر 20/م.

## I - مجالات انتشار قبائل آيت عطا

تشكل اتحادية آيت عطا من صنهاجة الصحراء من أهل الطبقة الثانية والطبقة الثالثة حسب ترتيب ابن خلدون<sup>(6)</sup> وهذا أمر يؤكد الواقع والتقاليد المتوارثة عند قبائل آيت عطا، ذلك أن القبائل الصنهاجية الأصلية في الإتحادية هي التي وحدها تتمتع بحق ترشيح أحد أفرادها لمنصب «أمغار نُوْفَلًا»<sup>(7)</sup>.

وفي غمرة الأحداث التي عرفها المغرب خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر/17م انفلت الجنوب المغربي من قبضة السلطة المركزية، كما انهارت تجارة القوافل الصحراوية التي كانت تستفيد منها القبائل الصنهاجية وقبائل الرحل بشكل عام، ومن نتائج هذه الأوضاع المتأزمة سياسيا واقتصاديا أن ظهرت أجيال من قبائل آيت عطا خاصة ومن الرحل عامة تحللت كلية من ربة الأحكام وباتت تعيش من رؤوس الرماح وفوهات بوشفر، وهذا ما جعل الحسن اليوسي يتهم قبائل آيت عطا بقطع الطريق<sup>(8)</sup>. والواقع أن هذه الممارسة من قبائل آيت عطا هي التي مهدت لها طريق السيطرة على مناطق تمتد من توات شرقا إلى باني غربا مرورا بواحات تافيلالت وغريس ودرعة، ويتوسط هذا المجال جبل صاغروا الذي يعتبر الحصن لقبائل آيت عطا تأوي إليه كلما داهمها خطر من الحركات المخزنية أو من بعض القبائل المنافسة.

## II - علاقة قبائل آيت عطا بالمخزن

تدل كل القرائن والمعطيات التاريخية على أن اتحادية آيت عطا قد استكملت عناصر تشكيلها في نفس الوقت الذي بدأت تظهر فيه الإرهاصات الأولى لميلاد الإمارة العلوية بتافيلالت، وتتساءل عن طبيعة العلاقة بين قبائل آيت عطا والإمارة العلوية، وقد سبقت الإشارة إلى القول بأن قبائل آيت عطا قد تحللت كلية من ربة الأحكام في فترة ما بعد المنصور السعدي إلى غاية تمكن العلويين من بسط سيطرتهم على الجنوب، وأضحت تعيش على طبيعتها البدوية وتعزز باستقلاليتها في الفضاء الصحراوي الشاسع، والواقع أن هذه الروح الاستقلالية تنسجم مع الطبيعة البدوية لقبائل صنهاجة الصحراء، ولا يمكن بحال من الأحوال إدراك كنه

(6) النقي العلوي، «أصول المغاربة : الإتحاديات الأطلسية»، مجلة البحث العلمي، ع 23، 1974، ص. 116.

(7) أمغار نوفلا : هو الشيخ الأعلى، ويم اختياره من بين القبائل التي تنحدر من صنهاجة.

(8) فاطمة خليل القبلي، رسائل اليوسي، الدار البيضاء، 1981، ج 1، ص. 212.



هذا السلوك وما يتسم به من مبالغة في الاعتزاز بالنفس والتشبث بهذه الروح الاستقلالية إلى حد الغيرة إلا إذا فهمنا أن هذه الاستقلالية تعتبر من المكونات الأساسية للشخصية انعطافية<sup>(9)</sup> وانطلاقاً من هذه المكونات لاحظ بعض الباحثين أن قبائل آيت عطا ظلت تشكل مصدر تعب ومشقة للدولة العلوية ومصدر رعب وفزع لسكان الواحات، ذلك أن قبائل آيت عطا بالرغم من اعترافها بسلطة السلطان فإنها كانت لا تتردد في رفض ما يفرض عليها من واجبات مالية إذ أن داذاً عطا «حلف لا أعطى حتى يصير صاغرو وطاً»<sup>(10)</sup>، فجيل صاغرو هو رمز شموخ قبائل آيت عطا وحصنها الحصين من معرات الحركات السلطانية، وهكذا تحدثنا المصادر التاريخية أن المواجهات الأولى بين قبائل آيت عطا والحركات المخزنية وقعت على عهد السلطان مولاي إسماعيل وذلك سنة 1087هـ/1678م<sup>(11)</sup> وقد خرجت قبائل آيت عطا من هذه المواجهة الأولى وهي متأكدة من نفسها كقوة قبلية في الجنوب المغربي، فظلت منذ ذلك الحين تشاغب على ولاة المخزن وتقض مضاجع المستقرين بالواحات، وبالرغم من الحركات المخزنية التي كان سلاطين الدولة العلوية يوجهونها إلى الجنوب لردع قبائل آيت عطا فإن هذه الأخيرة لا تكاد تستشعر عودة الحركة من حيث أتت حتى تعود لممارستها في مهاجمة الطرق التجارية واغتصاب القصور والمزروعات من المستقرين<sup>(12)</sup>.

## آيت عطا والاستعمار الفرنسي

إن اقتران معارك صاغرو وخاصة بوكافر بالصمود البطولي لقبائل آيت عطا، وتركيز الأدبيات التاريخية على هذه المعارك قد جعل الكثيرين من المهتمين بالمقاومات المغربية يجهلون

(9) فيما يتعلق ببعض مكونات الشخصية العطاوية، انظر : G. Spillman, op. cit., pp. 33-34.

(10) التقى العلوي، م. س، ص. 117.

(11) أحمد بن خالد الناصري، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1956، ج 7، ص. 60.

(12) نذكر هنا بأهم الحركات المخزنية التي وجهها السلاطين إلى الجنوب :

- 1 - حركة موسى الجزائري إلى درعة على عهد السلطان مولاي عبد الله بن إسماعيل سنة 1730/1143؛
- 2 - حركة الباشا سعيد بن العياشي إلى درعة على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله سنة 1769/1183؛
- 3 - حركة أبي القاسم الزياني على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى تافيلالت سنة 1783/1198؛
- 4 - حركة سيدي محمد بن عبد الله نفسه إلى تافيلالت - فركة وتودغة سنة 1783/1198؛
- 5 - حركة مولاي علي بن الفضيل إلى صاغرو في عهد سيدي محمد بن عبد الله سنة 1777/1191، وقد قتل بصاغرو؛

6 - حركة الشينغراسي في عهد مولاي سليمان إلى درعة سنة 1801/1216 ؛

7 - حركة حمان الصريدي إلى تافيلالت ودرعة في عهد مولاي سليمان سنة 1803/1218هـ ؛

8 - حركة الأمير مولاي إبراهيم بن سليمان إلى تافيلالت سنة 1815/1231 ؛

9 - حركة السلطان مولاي الحسن إلى تافيلالت سنة 1892/1310 لردع قبائل آيت عطا.

إلى حد كبير أن مقاومة آيت عطا لم تقتصر على ملحمة صاغرو وبوكافر، بل كان آيت عطا من أولى القبائل التي هبت للدفاع عن حوزة الوطن منذ القرن التاسع عشر، كما كانوا من أواخر من ألقى السلاح في ثلاثينات القرن العشرين، فقد اصطدم آيت خباش - إحدى قبائل آيت عطا - بالاستعمار الفرنسي منذ 1870<sup>(13)</sup> مع توسع الفرنسيين في الجزائر واغتصابهم لمناطق مغربية على طول الحدود الشرقية، وازدادت حدة مقاومة آيت خباش للفرنسيين عند سيطرة هؤلاء على واحات تينميمون تيدكلت وغيرها في سنوات 1900-1902<sup>(14)</sup> وحرمانهم من جزء كبير من مناطق تحركهم.

وفي سنة 1918، احتلت الجيوش الفرنسية واحة تافيلالت، فهب آيت عطا - خاصة آيت خباش وآيت إيعزا المجاورين للواحة - للمقاومة بقيادة مبارك التوزونيني وبلقاسم النكادي، واستطاع هذا الأخير على رأس جيوشه من آيت عطا ومن انضم إليهم من سكان الواحة أن يكبد القوات الفرنسية هزيمة ماحقة في موقعة البطحاء<sup>(15)</sup>، اضطر إثرها الفرنسيون إلى الجلاء عن تافيلالت لمدة 14 سنة قبل إعادة احتلالها كإسيآني.

في الوقت الذي اصطدم فيه الاستعمار بصمود آيت عطا في الشرق - تافيلالت - كان نفوذ كلاوة - المدعوم فرنسيا - يتغلغل في الهوامش الشمالية الغربية لمنطقة آيت عطا بعد الحركات التي مكنت الكلاوي سنة 1919-1920 من توسيع سلطته إلى درعة ودادس وتودغا. غير أنه - مرة أخرى - تراجع نفوذ كلاوة - ومن ثم تعثر المشروع الاستعماري - تحت ضربات آيت عطا منذ 1925<sup>(16)</sup>.

وقد تزامنت هذه التطورات مع حرب الريف التي شغلت - مؤقتا - فرنسا عن منطقة الجنوب المغربي، وما أن انتهت هذه الحرب حتى أولت السلطات الاستعمارية كامل اهتمامها للجنوب قصد «مهدئته».

واعتمد المخطط الفرنسي الرامي إلى إخضاع آيت عطا على سياسة التغلغل السلمي باستقطاب الأعيان لتفكيك جبهة الاتحادية<sup>(17)</sup>، إذ حاول الفرنسيون الاعتماد على نفس أتباع كلاوة، غير أن ردود فعل القبائل كانت عنيفة، إذ اغتيل بعض الشيوخ المتعاونين مع الكلاوي<sup>(18)</sup>، وانحازت قبائل أخرى إلى جبهة المتشددين الرافضين لأي اتصال مع الفرنسيين

(13) Spillman, op. cit., p. 93.

(14) Ibid.

(15) محمد المختار السوسي، المعسول، ج 16، الدار البيضاء، 1961، ص. 266 فما بعد.

(16) المصدر نفسه، صص. 286-300 ؛ p. 106، Spillman, op. cit.

(17) Ibid., p. 108.

(18) انظر تفاصيل الصراع بين آيت عطا والكلاوي في المختار السوسي، المصدر السابق، صص. 286-300.

مثل آيت خباش<sup>(19)</sup>، بل إن معظم القبائل العطاوية كانت معارضة لأية علاقة مع الفرنسيين أو عملائهم كالأوة، وظلت شروط آيت عطا في مباحثاتهم اللاحقة مع المستعمرين تتضمن دائما عدم الخضوع لنفوذ الكلاوي<sup>(20)</sup>.

على كل، أدرك الفرنسيون منذ احتكاكهم الأول بآيت عطا استحالة إخضاعهم دفعة واحدة دون تكبد خسائر ثقيلة، مما حدا بهم إلى وضع خطة لتحقيق هذا الهدف تمثلت في التطويق بالاقتراب والسيطرة على حدود منطقة آيت عطا، ثم القيام بنشاط سياسي مكثف معتمد على الإستقطاب والتآمر واستغلال العداوات القديمة وإحيائها<sup>(21)</sup>.

وتنفيذا لهذه الخطة، بدأ الفرنسيون بالاستيلاء التدريجي على الأودية والواحات المحيطة ببلاد آيت عطا (زيز، غريس، فركلة، تودغا، درعة) وإحكام تطويق آيت عطا بأشر الغزاة عملياتهم وفق برنامج مدرّس وذي أولويات.

فرغم أهمية واحة تافيلالت وإدراك الفرنسيين لحيوية احتلالها، لما في ذلك من الثأر أولا لهزيمتهم في معركة البطحاء سنة 1918، وقطع الطريق أمام المقاومين الذين يتخذونها ملجأ وقاعدة، رغم ذلك كانوا واعين أيضا بأن حرمان آيت عطا وآيت حمو من تافيلالت سيدفعهم إلى النزوح نحو درعة، ومن ثم تتشكل بؤرة أخرى للمقاومة أكثر خطورة في منطقة أكثر غنى واتساعا واكتظاظا بالسكان<sup>(22)</sup>.

فكان لابد من السيطرة على درعة، التي تغلغل الفرنسيون في أعاليها بفضل كسبهم لصدقة وتعاون مزكيطة وأولاد يحيى، بحيث تمكنوا في 1 يناير 1931 من تأسيس مركز أكدز، وفكوا الحصار عن خليفتي الكلاوي على آيت سدرات وتينزولين<sup>(23)</sup> وفي نفس الوقت تم احتلال وادي إيميزر ثم تودغا<sup>(24)</sup> في حين بدأت الاستعدادات لتطويق تافيلالت بإنشاء قواعد متقدمة في هارون ولمغيميم والطاوز من طرف قوات التخوم الجزائرية المغربية على الهوامش الشرقية للواحة<sup>(25)</sup>.

وخلال سنة 1932، تولى تقدم القوات الفرنسية في إخضاع المزيد من المناطق بحيث تم احتلال زاكورة - في قلب درعة - في 10 يناير 1932، وفي 15 من نفس الشهر، تمت

(19) Spillmann, *Ibidem*

(20) Spillmann, *Souvenirs d'un colonialiste*, p. 116

(21) A. Huré, *La pacification du Maroc, dernière étape (1931-1934)*, Paris 1952, p. 18

(22) Spillmann, *op. cit.*, p. 109

(23) *Ibid.*

(24) *Ibid.* ; Huré, *op. cit.*, p. 28

(25) *Ibid.*, p. 110 ; Hure, *Ibid.*, p. 18

السيطرة على واحة تافيلالت<sup>(26)</sup>، مما دفع آيت خباش (آيت عطا) وآيت حمو (آيت سغروشن) وبلقاسم النكادي إلى النزوح نحو درعة الأوسط والأسفل<sup>(27)</sup> لتفادي الطوق الذي كان الفرنسيون يصدون فرضه على آيت عطا.

وبعد احتلال مناطق لكتناوة ومحاميد بجنوب درعة في نونبر 1932 وإخضاع آيت عطا درعة، واصل آيت خباش نزوحهم إلى الساحل، حيث التحقوا بإخوانهم الذين سبقوهم وأيضاً بآيت حمو<sup>(28)</sup>، وهناك سيستلمون للقوات الاستعمارية في سنة 1934.

وفي نفس شهر نونبر من سنة 1932 وتنفيذاً للخطة المذكورة سيطرت القوات الفرنسية على تازارين وتاغبالت وحوض واد الرك الأسفل وواد حصية، أي كل البلاد الواقعة بين صاغرو والحمدات الجنوبية الشرقية، وهنا نصل إلى الأحداث والوقائع التي أوردها مخطوط الطالب لحسن، حيث لم يبق للفرنسيين إلا كتلة صاغرو التي تحصن فيها كل من رفض الخضوع للفرنسيين من آيت عطا الذين طوقوا وحيث كتبت صفحات خالدة من ملاحم الدفاع عن الحرية والذود عن الأوطان كما سيأتي.

محمد بوكبوت وأحمد البوزيدي

كلية الآداب - فاس

### نص المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم  
وصلى الله على سيدنا محمد وعاله وصحبه وسلم.  
الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعاله وبعد، هذه قصة غزوة سغرو<sup>(29)</sup> رضي الله عن المسلمين أجمعين.

(26) Huré, op. cit., pp. 29-39 ; Spillmann, op. cit., p. 110

(27) المختار السوسي، المصدر السابق، ص. 270 ؛ Spillmann, op. cit., p. 110

(28) Ibid.

(29) لاحظنا من خلال تتبعنا للإشارات القليلة الواردة في كتب التاريخ وفي المجلات أن هناك اختلافاً في رسم هذه الكلمة. فمرة تكتب كما وردت في المخطوط الذي بين أيدينا، وأخرى تكتب بسين بعدها ألف (الناصري، ج 7، ص. 60)، ومرة تكتب بصاد بعدها عين كما فعل عبد العزيز بن عبد الله (المعلمة، ج 2، ص. 32). وقد دأب الباحثون في وقتنا الحالي على رسم الكلمة وكتابتها بصاد بعدها ألف ثم الغين فالراء والواو (صاغرو). ويرجح أن تكون هذه الصيغة هي الصحيحة، ذلك أن أصل الكلمة أمازيغي، وما تزال قبائل آيت عطا التي تعتبر جبل صاغرو رمز شموخها وعزتها تنطق هذه الكلمة بصاد مشبعة ومفخمة، مفتوحة ومدودة، مما يستلزم كتابتها بألف بعد الصاد، كما تنطق الغين والراء مفخمتين.

وصاغرو جبل شاخ يشكل الإمتداد الشرقي للأطلس الصغير ويبدو ككتلة صخرية شديدة التضرس، تنزل منها كثير من الأودية الصغيرة تشكل روافد لواد دادس على السفوح الشمالية لصاغرو، وأخرى تكون واد تازارين وواد حصية على السفح الجنوبي، بينما يصرف واد الرك وواد إيشم مياه صاغرو الأوسط والشرقي.

وبعد؛ هذه النسخة المباركة<sup>(30)</sup> من الوقوع<sup>(31)</sup> الذي جرى بين المسلمين والكافرين<sup>(32)</sup> في هجرة وغزوة، أي الهجرة التي هاجروا هذه النواحي القريبة تفلالت<sup>(33)</sup> وعال...<sup>(34)</sup> وتدغ<sup>(35)</sup> إلى آخر البلدان وغزوة المذكورة (كذا) وهي غزوة سغرو وقد أمر الله تبارك وتعالى الكفار خرجوا لتلك النواحي المذكورة، وهاجروا المسلمين (كذا) بما قدروا للهجرة السنوية والفريضة<sup>(36)</sup> حتى اجتمعوا في أكنات<sup>(37)</sup> وسغرو ونواحيهم في الجبال والأوطان، وجلسوا ما شاء الله واجتمعوا كلهم في سغرو<sup>(38)</sup>، والنصارى قد جاءوا إليهم بجروكه وجنوده (كذا) كالجراد

وقد دخل هذا الجبل مسرح التاريخ مع الإنبعث الصنهاجي الذي تمخض عن ميلاد اتحادية آيت عطا بالجنوب الشرقي للمغرب خلال القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي. فمنذئذ، ظل صاغرو القلب النابض لبلاد آيت عطا ورمز عزة الإتحادية، حيث يذكر المثل السائر: «خُلْفَ دَاذَا عَطَا لَا عَطَى حَتَّى يَصِيرَ صَاغْرُو وَطَا». ونستفيد من المصادر أن قبائل آيت عطا كانت تلتجئ إلى صاغرو أثناء مواجهاتها مع القوات المخزنية منذ العهد الإسماعيلي (الناصرى، ج 7، ص. 60) إلى غاية القرن 19 (المصدر نفسه، ج 8، ص. 132). وفي سنة 1933، أعاد التاريخ نفسه بصعود آيت عطا إلى صاغرو للصمود في وجه الاستعمار الفرنسي الذي لم يستتب له الأمر في جنوب المغرب والأطلس الكبير إلا بعد إخضاع آيت عطا وصاغرو كما سيأتي.

(30) يستدعي السياق حذف لامي التعريف في كلمتي «النسخة المباركة»، ولكننا آثرنا في تحقيقنا للنص الإبقاء على الكلمتين كما كتبنا.

(31) أي الوقائع والمعارك.

(32) مما له دلالاته أن الطالب لحسن - وعلى المخطوط - يطلق على الطرفين المتحاربين أسماء المسلمين والكافرين والمجاهدين والنصارى.

(33) الأصح تافيلالت، وهي من أشهر مناطق المغرب منذ القديم، وإذا كانت تعمم إداريا لتشمل المنطقة جنوب الراشدية، فإنها كانت في الأصل مقتصرة على واحة الريصاني والقصور المحيطة بها.

(34) كلمة غير مقروءة.

(35) والأصح تودغا، وهي المنطقة التي يجري فيها واد يحمل نفس الاسم إلى الشمال من صاغرو وأوكنات ومركزها مدينة تنغير.

(36) يقصد أن كل واحد هاجر بما قدر عليه. فالهجرة، أي الفرار أمام الكفار، يعتبر في نظره سنة وفريضة على المسلمين.

(37) جبل أوكنات، هو امتداد لصاغرو شرقاً، لا يفصلهما إلا منخفض تيزي نبوجو ووادي الرك، وله نفس البنية والتضاريس التي تميز صاغرو إلا أنه أقل ارتفاعاً.

(38) يشير الكاتب في هذه السطور إلى نزوح القبائل أمام تقدم القوات الغازية خلال شهر نونبر 1932 وفق خطة لتطويق منطقة صاغرو، إذ انطلقت قوات مراكش من زاكورة ودرعة في اتجاه تازارين، في حين تحركت قوات التخوم المغربية الجزائرية من مرزوقة والطاouz (جنوب شرق تافيلالت) نحو ألتيف على وادي الرك وتم الإرتباط بين هذه الجيوش في تاغيبالت جنوب صاغرو ونجم عن هذه التحركات العسكرية إلى جانب خضوع عدد من بطون وفروع قبائل آيت عطا - رفض عدد آخر من عشائر وقبائل هذه الإتحادية للسيطرة الإستعمارية فاحتتمت كعادتها بجبال صاغرو. ويورد القبطان سييلمان تقديرات تفيد أنه، إلى جانب 300 أسرة تنتمي إلى إيلمشان وآيت عيسى وإبراهيم وآيت حسو والتي تستوطن صاغرو الأوسط، لجأت 200 عائلة من آيت الفرنسي وآيت بويكثيفن وآيت يحيى وموسى وآيت عيسى وإبراهيم وآيت حسو قادمة من تودغا وتاغبالت وتازارين، ثم تحصنت بشرق صاغرو بمجموعة من نحو 300 أسرة من آيت إيعزا وآيت خباش وآيت أو مناصف نزحت بعدما داهمت القوات الفرنسية أوكنات وحوض وادي الرك (Spillmann, op. cit., pp. 138-140).

المنتشر حتى وصلوا بلاد أُلنيف<sup>(39)</sup> وبنوا فيه وقدموا إلى بلدة أحصية<sup>(40)</sup> وبنوا فيها، ورجعوا بجنوده وحروكه (كذا) حتى لم يتركوا إلا قليلا في ذلك البنيان الذي بنوا في تلك الوقت<sup>(41)</sup> وقعدوا ماشاء الله ورجعوا بحروكه وجنوده وعساكره<sup>(42)</sup> أكثر من أول مرة<sup>(43)</sup> وقصدوا بلد سغروا واجتمعوا بجنوده في كل مكان الذي حكموا<sup>(44)</sup> لا يعد ولا يحصي عددهم إلا الله<sup>(45)</sup> وطلعوا

(39) قرية على وادي الرك شرق صاغرو وتقع في مضارب قبيلة آيت يعزا.

(40) قرية تقع على واد يحمل نفس الاسم.

(41) كان وصول القوات الفرنسية إلى المنطقة الواقعة بين تافيلالت وصاغرو ودرعة في سنة 1932، وهو ما يحاول الكاتب إعطاء صورة عنه. فتشبيبه لتلك القوات بالجراد المنتشر بليغ، إذ تعمد الفرنسيون إظهار قوتهم الضاربة ونفخ صفوف قواتهم بأعداد هائلة من المغاربة المنضوين في طوابير الأنصار والكوم لترهيب السكان وتثبيط معنوياتهم لدفعهم إلى الاستكانة.

ويشير الطالب لحسن في هذه الفقرة إلى أحداث شهر نونبر 1932، حيث احتلت قوات التخوم موقع بلدة أُلنيف الحالية يوم 16 نونبر، واتخذتها قاعدة متقدمة في مواجهة كتلة صاغرو التي تطل عليها من الغرب، ثم احتلت بلدة خصيّا على وادي حصيا إلى الجنوب الغربي من أُلنيف باتجاه تازارين وقام الفرنسيون في كل هذه المواقع ببناء معسكرات وأبراج مراقبة وشق وتمهيد الطرق.

وكانت القيادة العسكرية الفرنسية تعتمز الإكتفاء بتطويق صاغرو لأن الهدف الأساسي تمثل في إخضاع الأطلس الكبير، وهو ما يفسر تراجع معظم القوات بعد احتلال أُلنيف وتازارين، غير أن مقاومة آيت عطا المتحصنين بصاغرو أرغمت الفرنسيين على تعديل خططهم، إذ أدركوا أن آيت عطا لم يكتفوا باللجوء إلى الجبال هربا من الخضوع، بل اتخذوا من هذا الحصن الطبيعي قاعدة لشن عمليات عسكرية ضد مراكز الجيش الفرنسي وقوافل تموينه والضغط على القبائل الخاضعة، كل ذلك حمل الفرنسيين على إرجاء التدخل في الأطلس الكبير إلى حين التفرغ من إخضاع صاغرو. وفي هذا الصدد، قال الجنرال هوري: «لم نقرر عن طيب خاطر تعديل برنامجنا لتنفيذ عملية لم نكن مستعدين لها كفاية في بداية سنة 1933» (G. Huré, op. cit., p. 103).

(42) تركنا هذه الكلمات كما جاءت في أصل المخطوط رغم عدم تطابق ضميرها مع السياق والراجع أن الطالب لحسن كتبها وهو يفكر في النصراني (المفرد) إذ لا زال آيت عطا يتداولون كلمة «أرومي» كناية عن الحاكم العسكري الفرنسي والإستعمار ككل.

(43) يشير هنا إلى رجوع القوات الفرنسية بمعداتها وفرقها المختلفة إلى منطقة صاغرو في شهر فبراير 1933 أي بعد ثلاثة أشهر تقريبا من احتلال المواقع الآنفة الذكر.

(44) هنا إشارة بليغة مرة أخرى إلى استنفار الفرنسيين لكل قواتهم الموجودة جنوب الأطلس الكبير لتنفيذ عملية صاغرو، فإضافة إلى جيش التخوم وجيش مراكش الموجودين جنوبي صاغرو كانت هناك قوات متمركزة في بومالن دادس وتغير وتودغا.

(45) بالطبع لم يكن الطالب لحسن ليحصر تعداد القوات الضخمة التي ألقى بها الجنرال هوري في المعركة، والتي لم يكن لأهل هذه المنطقة سابق عهد يمثلها مما يفسر تعبيره، ولكن المصادر الفرنسية تسعفنا بأعداد هذه الجيوش التي قسمت إلى مجموعتين، مجموعة الغرب بقيادة الجنرال كاترو (Catroux) وتتكون من 4400 من الأنصار (partisans) و6 فيالق من الكوم ووحدة مدفعية ثم مجموعة الشرق بقيادة الجنرال جيرو (Giraud)، وتضم 2000 من الأنصار، و5 فيالق من الكوم و3 فيالق من اللفياف الأجنبي وسرية من السنغاليين والسرية الصحراوية ليز و3 كوكبات من الخيالة و3 وحدات للرشاشات الآلية إضافة إلى عدد آخر من الأنصار، وفوق ذلك كله 4 أسراب من الطائرات في البداية أصبحت 6 أسراب في أوج المقاومة.

.Voinot, Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc, pp. 449-450.

إلى الجبل سفروا في كل جبهة (كذا) وأدروا (كذا) عليه حتى لم يجدوا المسلمين (كذا) أين ما يخرجون ولا يلتفتون إليه<sup>(46)</sup> ويضربوا بالبرود (كذا) والانفاط والقرطاس والطياير والمهابلة<sup>(47)</sup> حتى لم يستمعوا أحد لأحدا (كذا) بجهد الأعوات<sup>(48)</sup> والبرود<sup>(49)</sup>. وغنموا فيه المسلمين يوم الأول جهد من بغال وقش وزرع وماتوا فيه شيء من قليل وفي المسلمين كذلك<sup>(50)</sup>. بوكبوت 2

وفي اليوم الثاني ضربوا أيضا حتى كانوا المسلمين في ضيق مما يمكرون، وكسروا المسلمين الذين كانوا في أم الساعد<sup>(51)</sup> رضي الله عنهم ومات فيهم شيء رحمهم الله أي رحم الله المسلمين والناس كانوا يطلعون إلى الجبال الذي يسمى بكافر<sup>(52)</sup> بلغة أهل الوقت حتى لم يبقى (كذا) شيء في المسلمين في الأوطان<sup>(53)</sup>، وأما النصارى جاءوا إليهم في ذلك الجبال وضربوا حتى ماتوا

(46) أدرك الطالب لحسن حقيقة خطة حصار صاغرو التي وضعها جنرالات الجيش الفرنسي حيث قسمت قوات الغازية إلى مجموعتين وسد :

1 - المجموعة الأولى تحت أوامر العقيد شاردون (Chardon)، كلفت باقتحام صاغرو من جهة الغرب انطلاقا من بومالن دادس وإيميزر.

2 - المجموعة الثانية بقيادة العقيد ديبا (Despas) ومهمتها الهجوم من الشرق انطلاقا من أنيف.

3 - قوات السد كما سميت، وتتكون من تجريدة (Tarrit) كلفت بالهجوم من الشمال الشرقي وتجريدة (Vincent) مهمتها محاصرة المقاومين وسد الطريق أمامهم من ناحية الجنوب. G.A. Hure, op. cit., p. 106.

(47) الأنفاط : القنابل. المهابلة : ج مهبولة، أطلقت هذه التسمية على المدفع الرشاش. القرطاس : الرصاص. الطياير : الطائرات.

(48) بجهد : بسبب كثرة الأعوات : دارجة تعني الأصوات المرتفعة والدوي، ويقصد بالطبع دوي الانفجارات والرصاص والصراخ.

(49) يروي الكاتب هنا وقائع الهجوم الذي أطلق شرارة معارك صاغرو، والذي أعطيت الأوامر للقوات الفرنسية بالبدء في تنفيذه ليلة 12-13 فبراير 1933، حيث تعرضت كتلة صاغرو من جميع جهاتها للقصف المكثف لتغطية تقدم الجيوش الفرنسية.

(50) بالفعل وكما تعترف الكتابات الفرنسية وبشهادة الجنرال هوري، لقيت القوات الفرنسية مقاومة عنيفة خلال اليوم الأول (13 فبراير) من المعارك، تجلت في عجز قوات ديبا الشرقية وجزء من القوات الغربية والجنوبية عن التقدم. أما عن الغنائم التي وردت في المخطوط فإنه حدث فعلا في نفس اليوم أن تمكن مقاومو آيت عطا في الجبهة الشرقية من صاغرو من القضاء على فرقة من الكوم مكلفة بحراسة قافلة من 117 بغلا محملا بذخائر وأسلحة متنوعة ومؤن غنمها المقاومون، مما أوجع مشاعر وإرادة الصمود وساهم في تحسين التسليح لديهم.

GI. A. Huré, op. cit., pp. 106-108.

(51) الصحيح أنساعد، جبل يطل من للغرب على بلدة أنيف وواد الرك ويقع شرق بوكافر.

(52) بوكافر : جبل شاخ ارتبط اسمه بملحمة من ملاحم المقاومة الشعبية للإستعمار وهو «عبارة عن نتوء صخري حاد يمتد على طول 5 كيلومترات وعرضه كيلومتران، ينتصب وسط منخفض إمساد ن ويطل عليه بقلاعه الشديدة الإنحدار» كما يصفه سيلمان، ويصفه بورنازيل بقوله «يشبه شكل هذا الجبل المكون من صخور بركانية سوداء قنفذا غير مستوى الأشواك وتتخلله خوانات ذات سفوح عالية وشديدة الإنحدار ضيقة وملتوية».

(53) خلال الأيام الأولى من المعارك أي بين 13 و17 فبراير تأكدت للفرنسيين صلابة المقاومة مما يفسر بطء تقدمهم وعدم بلوغ الأهداف التي رسموها كما يعترف، الجنرال هوري، غير أنه أمام القصف المكثف وتدفق التعزيزات، بدأ مقاومو آيت

النصارى وجنودهم بكذا وكذا من المائة والمسلمين نصرهم الله كانوا فيهم رجال يضربون ولم يخطئون (كذا) أبدا<sup>(54)</sup> رضي الله عنهم وضربوا أيضا وفعّلوا فيهم المسلمين (كذا) في النصارى كما فعلوا الصحابة في الجهال في زمان رسول الله ﷺ<sup>(55)</sup> وقتلوه قتلًا عظيمًا وقدموا إليهم وضربوا وزعموا النصارى إلى المسلمين<sup>(56)</sup> أي رقدوا إليهم عَوَامٌ بلغة أهل الوقت<sup>(57)</sup> والمسلمين يضربونهم حتى قتلوا في النصارى كذا وكذا من نفس<sup>(58)</sup> بين الفسيانة وقبطان واكتانية وكبار حكامه وسرجانة وغير ذلك من كوم<sup>(59)</sup> وعساكر، ومع الذين حركوا<sup>(60)</sup> معه يسمى برطيزة<sup>(61)</sup> بلغة أهل الوقت، وأما الذي مات في لالجوا<sup>(62)</sup> لا يحصي عدده إلا الله<sup>(63)</sup>. والحاصل من ذلك النهار<sup>(64)</sup> خافوا النصارى وخلعوا<sup>(65)</sup> ولم يزيدون إليهم سوى<sup>(66)</sup> بكثرة الانفاط والطياير وجهد

عطا ينسحبون من مواقعهم المتقدمة مثل جبل أساعد الوارد ذكره ليتحصنوا في جبل بوكافر في قلب صاغرو لما توفروه تضاريسه من إمكانية أفضل للصمود. على الرغم من أن ذلك التحصن خدم الإستراتيجية الفرنسية كما سيتضح. (54) يشهد الضباط الفرنسيون الذين شاركوا في معارك صاغرو على نفس ما أورده الطالب لحسن من أن مقاومي آيت عطا امتازوا بدقة متناهية في تصويب طلقاتهم وإصابة أهدافهم، ولعل ما يفسر ذلك تقاليدهم الحربية المشهود لهم بها وحرصهم الواعي على عدم هدر ذخائرهم لانعدام مصادر الحصول عليها. (55) يحيل الطالب لحسن على غزوات الرسول ﷺ وانتصارات المؤمنين على الكفار (الجهال). (56) يشير المؤلف هنا إلى الهجوم الكبير الذي شنّه الفرنسيون على بوكافر في يوم 28 فبراير 1933 والذي يروي وقائعه القبطان الطبيب فيال كشاهد عيان بقوله «في الساعة صباحا وبعد تحضير هائل بالمدفعية وقصف بالطائرة انطلق الهجوم ضخما ورهيبا فتدفقت موجة الأنصار والكوم حتى بلغت أسفل الصخرة المشقوقه الكبرى (إحدى الكتل المكونة لبوكافر)».

.Huré, op. cit., p. 112.

- (57) زعموا : عامية تعني أخذوا المبادرة وهاجموا.  
 رقدوا إليهم عوام : زحفوا عليهم زحفا شاملا.  
 (58) كذا وكذا من نفس : تعبير عامي للدلالة على المبالغة والكثرة ويقصد به عددا كبيرا من الأنفس.  
 (59) يسرد هنا بعض الرتب العسكرية التي كان أصحابها ضمن القتلى.  
 الفسيانة، ج فسيان (lieutenant)، قبطان (Capitaine)، اكتانية (Colonels)، سرجانة (sergents) كوم (goumiers) وهي فيالق من المغاربة.  
 (60) حركوا، نسبة إلى الحركة، أي الذين شاركوا في الحملة العسكرية.  
 (61) برطيزة : partisans، أي الأنصار أو الأتباع من المغاربة الذين أخضعت قبائلهم.  
 (62) لالجوا، يقصد اللفياف الأجنبي la légion.  
 (63) أسفر هجوم 28 فبراير عن تكبد القوات الغازية خسائر فادحة باعتراف المصادر الفرنسية. إذ سقط العديد من الضباط، منهم القبطان بورنازيل، والقبطان فوشو والليوتان برانكلي، وعدد كبير من الأنصار والكوم المغاربة الذين كانوا دائما رأس حرية الجيش الفرنسي، وأمام تلك الخسائر الكبيرة في الأرواح، والهلع الذي انتشر في صفوف المهاجمين أصدر الجنرال هوري أمره بوقف القتال، ليعول الفرنسيون على خطة أخرى كما سيتضح.  
 (64) الحاصل من ذلك النهار : يقصد أنه ابتداء من ذلك اليوم (أي يوم 28 فبراير).  
 (65) أي خاف الفرنسيون واندeshوا.  
 (66) لم يزيدون إليهم سوى : أي لم يتقدموا إليهم إلا بالقصف المدفعي والجوي.



القرطاس، هذا الذي يضربوا بهم لم يقدرُوا أن يزعموا إلى المسلمين رضي الله عنهم، وجلسوا في ذلك الجبل بكافر بكثرة التعب وقلة الماء والجوع أخذهم<sup>(67)</sup>، وصبروا على ذلك رضي الله عنهم وجعل منزيتهم (كذا) في الجنة حيا وميتا<sup>(68)</sup>. والنصارى متصلة المئونة منه من البحر إلى تلك الجبال يرفدونها بالطموييلات لا يعد ولا يحصي عددها إلا الله<sup>(69)</sup>، والمسلمين كانوا فيهم الرجال الذين بقوا بلا عشاء ولا غذاء وكان يضرب<sup>(70)</sup> العدو لعنه الله أفضل عنده من الأكل والشراب ورضي الله عنهم، ونصرهم الله حتى تعجبوا النصارى لعنهم الله وأذلم في تلك الغزوة وصورونها بتصويرتهم<sup>(71)</sup> إلى بلد فرنسية، وقعدوا البرود في تلك الجبال بكافر منذ خمسة وأربعون يوما من يوم الذي بدأ البرود في غزوة سغروا<sup>(72)</sup> وكانوا المسلمين (كذا) رضي الله عنهم قد قضا لهم المئونة<sup>(73)</sup> وماتوا البعض والرمية فيهم<sup>(74)</sup>، والذين بقوا جرحوا ولا يحصي عدد الموتي فيهم إلا الله، حتى ماتوا فيهم جهد من النساء والصبيان كذا وكذا بلا رجال الأكبر (كذا)<sup>(75)</sup>، وهم

(67) أمام الفشل الذي منيت به سلسلة الهجمات الشرسة على بوكافر بين 18 و 28 فبراير، والخسائر الثقيلة في الأرواح في صفوف القوات المهاجمة، واستمرار إصرار آيت عطا على الصمود والتضحية، لم يبق للجنرال هوري غير فرض الحصار على بوكافر والضغط على آيت عطا لكسر عزيمتهم باعتماد وسيلتين كما يروي بنفسه قائلا : «أولا حصار قاسي يمنع بشكل مطلق أي اتصال للمدافعين بالخارج وأي استعمال للعيون والمنايع في أفا نوليبي وأفا نخويا إبراهيم (أودية محادية لبوكافر من الشمال والجنوب) والتي لا يزالون يحاولون الإرتواء منها. تم قصف عنيف تقوم بها نهارا المدفعية وآليات المشاة والطيران، ويواصل دون انقطاع ليلا بواسطة المدفعية على نقاط الماء الموجودة داخل بوكافر، وعلى المسالك التي اعتاد المحاصرون اتخاذها، وعلى المخابئ التي يأوون إليها» (Hure, op. cit., p. 114).

(68) يدعو الطالب لحسن مجاهدي آيت عطا بدخول الجنة سواء من استشهد أو من بقي على قيد الحياة.

(69) يؤكد الجنرال هوري هذه المعلومات، فقد نقلت الشاحنات تعزيزات جديدة إلى مسرح العمليات ببوكافر، تمثلت في «3 فيالق للمشاة من القوات النظامية وسريتين لمدفعية الجبال، وسرية لمدفعية الخنادق، وكل المعدات التي تمكن الرمي المنحني والعمودي» (Huré, op. cit., p. 115) إضافة بطبيعة الحال إلى قوافل تموين هذه القوات التي لم تتوقف عن ربط قوات الجبهة بقواعدها الخلفية في مختلف المناطق المحيطة بصاغرو وبوكافر.

(70) يقصد : كان قتال العدو أفضل للمقاومين من الأكل والشرب.

(71) فعلا لما استعصى على الفرنسيين إخضاع بوكافر وآيت عطا المتحصنين فيه، اجتمعت القيادة العسكرية بيومانن دادس يوم 3 مارس، ووضعت إجراءات الخطة الكفيلة بتدمير المقاومة. ومن بين هذه الإجراءات التي تؤكد ما جاء به المؤلف، أولوية وضع خريطة بمقياس 10.000/1 لجبل بوكافر أي خريطة دقيقة جدا، اعتمادا على الصور الجوية التي التقطتها الطائرات الفرنسية، من أجل تحديد دقيق للأهداف.

(72) يحدد الجنرال هوري مدة العمليات بصاغرو في 42 يوما. غير أن هذا الرقم غير دقيق اعتمادا على كون العمليات الحربية بدأت يوم 13 فبراير، وانتهت باستسلام عسو وبا سلام يوم 24 مارس 1933، لتكون المدة الحقيقية للمعارك أربعين يوما.

(73) يعني نفذت لهم المؤن.

(74) يقصد استشهاد كثير من الرماة أي المحاربين.

(75) هذه صورة بليغة أخرى لما أفضى إليه الحصار الوحشي كما أراد له الغزاة من نفاذ ذخائر ومؤن آيت عطا، وقول المجزرة التي ارتكبها جنرالات وجنود القوات الفرنسية، إذ كان القصف المركز والعنيف يستهدف قتل أكبر عدد ممكن من

باقون باقيا ضيقاً<sup>(76)</sup> حتى لم يعرف أحد فيهم أحدا بكثرة الغيرة من ضربة الطيارات والأنفاط والقرطاس، ورسلوا لهم الناس وقالوا لهم في رسالتهم أنتم ترجعون أم لا<sup>(77)</sup>، وقالوا لهم المسلمون رضي الله عنهم نحن نضربوا حتى نموتوا كلنا أفضل منا على الحياة<sup>(78)</sup> ولا نرجعوا إلى حكمتكم<sup>(79)</sup>، وضربوا حتى ماتوا في جنود النصارى أكثر من أول مرة والمسلمين كذلك، وزادوا رسلوا إليهم برطيذة الذين كانوا معه وقالوا لهم نقبضوا (كذا) لكم الأمان التام ترجعوا<sup>(80)</sup>، وقالوا لهم المسلمون رضي الله عنهم ولو كنتم تقدمون من غير الأمان التام نقتلوكم (كذا) حتى أنتم ولاكن الله أمرنا بالعهد<sup>(81)</sup>، ورجعوا برطيذة وهم يخبرون الحكام النصارى لعنهم الله وجعل منزليهم في جهنم وقالوا لهم أولئك المسلمين لم يرجعوا ولم يقبلون سوى ماتوا كلهم<sup>(82)</sup>، وأما النصارى فقد خدموا حيلة التي ترجعوا (كذا) المسلمين بغير صعب البارود<sup>(83)</sup>، وقالوا لجنودهم وإياكم ثم إياكم أن لا يقدموا أحدا فيكم إليهم واقعدوا في محلكم حتى يرجعوا بقلّة المؤونة<sup>(84)</sup>، وكانوا المسلمين مخصوصين بالمؤونة وقلة المسارحة من الجنود<sup>(85)</sup> حتى عاينوا (كذا)<sup>(86)</sup> ورجعوا،

المحاصرين ومواسيهم للنبيل من معنويات المقاتلين. ويعترف الجنرال هوري أن عدد قتلى آيت عطا تجاوز 2300 شخص، منهم 500 محارب والباقي أطفال وعجزة ونساء وإن لم يصرح بذلك دون ذكر مئات الجرحى. Hure, op. cit, p. 118.

- (76) أي بقوا في ضيق وظروف صعبة بفعل الحصار والقصف.
- (77) حاول الفرنسيون استدراج آيت عطا للتفاوض لوضع حد لمقاومتهم منذ بداية لجوئهم إلى صاغرو، غير أنهم تأكدوا من تصميمهم على المقاومة إلى حد أن كتابات الضباط الفرنسيين تصفهم «بالمتشددين الراضين لأي حوار».
- (78) تعبير عامي يعني أننا سنقاتل حتى نموت جميعا أفضل لنا من الحياة.
- (79) يقصد ولا نعود للخضوع لحكمكم وسلطنتكم.
- (80) يقصد أن الأنصار الذين بعثهم الفرنسيون في محاولة لحمل آيت عطا على التفاوض تعهدوا بمنحهم الأمان التام في حالة خضوعهم واستسلامهم.
- (81) يقصد أن آيت عطا خاطبوا الأنصار الموفدين من قبل الفرنسيين بأنه لولا طلب الأمان من أجل التفاوض والتزام المقاومين بتعاليم الدين التي تحض على الوفاء بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم لقتلوا الأنصار الموفدين.
- (82) رغم صمود آيت عطا في وجه الحصار والتجويع والمجازر، فإن الفرنسيين حاولوا استغلال هذه الوضعية الصعبة لحمل المقاومين أو بعضهم على الدخول في اتصالات ومحادثات، ويثني Spillmann في هذا الصدد على دور حميدة الشاوش، وإذا كانت أغلبية المقاومين قد ظلت متمسكة بموقفها المبدئي الراض لأي حوار غير حوار الرصاص كما يورد الطالب لحسن، فإن وحشية الحصار والقصف خاصة في الأسبوعين الأخيرين بدأت في النيل من التحام المجاهدين، إذ أفضت اتصالات بين 10 و12 مارس إلى استسلام 144 عائلة تضم 186 مقاتلا :
- .Spillmann, souvenirs d'un colonialiste, pp. 119-122 ; Huré, op. cit, pp. 116-117.
- (83) يقصد أن الفرنسيين استخدموا حيلة وخطة ترغم المقاومين على الإستسلام دون تكيد مشاق وخسائر القتال المباشر.
- (84) هذا تصور للأوامر المترجمة لحطة الحصار أي أوامر صارمة للجنود الفرنسيين بعدم التقدم نحو آيت عطا والإكتفاء بتضييق الخناق عليهم.
- (85) قلة المسارحة : قلة الصريح أي قلة الأنصار والمقاتلين.
- (86) حتى عاينوا : حتى تعبوا وأنهكوا.

ولكن قد سؤلوا (كذا) علماءهم حتى أجازوا لهم الرجوع بقلة المئونة والمساخرة<sup>(87)</sup> وذهب الأمير<sup>(88)</sup> ونزلوا المسلمين رضي الله عليهم أجمعين<sup>(89)</sup>.

وفي اليوم الذي بدأ البرود في سغروا وهو اليوم السابع عشر في شوال. وكان متصل (كذا) إلى نهار الرابع في شهر الله ذي حجة من عام إحدى وخمسين وثلاثمائة وألف، هذا هو التحقيق بلا شك ولا ريب<sup>(90)</sup>. ونسأل الله تبارك وتعالى أن يُبدّل هذه الساعة بنصرة المسلمين وكثرة الخير الجزيل ويفرج على من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان آمين.

وكانت الغزوة المذكورة والناس كلهم يقولون حيث جاء العدو لعنه الله إلى المسلمين أعزهم الله بأنهم لم يقدرّون (كذا) يقابلونهم<sup>(91)</sup> يعني قليل الجنود المسلمين رضي الله عنهم<sup>(92)</sup>، ولكن الله تبارك وتعالى قال في كتابه العزيز كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين<sup>(93)</sup>، وأنه في ذلك الوقت قليل المسلمين في سغروا وأما النصارى عددهم كعدد الجراد المنتشر، ونصر الله المسلمين على الكفار كغزوة حنين<sup>(94)</sup>. ولكن الله أمرنا بالصدق وأركان الدين كلها فمن ترك دينه لا يتقبل الله عمله، وقال الله تعالى في محكم كتابه الحكيم ﴿لقد نصركم الله

(87) يورد الطالب لحسن هنا أن المقاومين استفتوا فقهاءهم الذين أجازوا لهم وضع السلاح والتخلي عن المقاومة لما يعانونه من نفاذ الأقوات والمؤن وقلة عدد المقاتلين، وما له دلالة حرص المؤلف على إبراز هذه المعلومة، الشيء الذي يعكس عمق إيمان آيت عطا بمبادئ الإستشهاد كما يفرض ذلك الشرع.

(88) يقصد به عسو وباسلام الذي تزعم مقاومة آيت عطا بصاغرو، وما له دلالة ويحتاج إلى تعميق النظر أن الطالب لحسن أفاض في ذكر ووصف بطولات مقاومي آيت عطا في حين أغفل بشكل مطلق ذكر عسو وباسلام، وعندما أورده لم يذكره بالإسم بل اقتصر على لقبه باعتباره قائد الحرب.

(89) مع ازدياد شدة القصف وفداحة الخسائر البشرية ومن ثم تقلص أعداد المقاومين وتدمير قطعان الماشية ونسف العيون والحصار الغذائي، كان انتحاراً أن يستمر آيت عطا في مقاومتهم خاصة بعد أن بدأ العقد ينفطر باستسلام بعض الأسر منذ 10 مارس، مما جعل إيلمشان بزعامة عسو وباسلام يدخلون في اتصال مع الفرنسيين انتهى بنزول أواسلام من بوكافر يوم 24 مارس وقبول «شروط الأمان» التي يصفها الجنرال هوري بأنها سخية جداً ويستحقها آيت عطا نظراً لمقاومتهم العجيبة على حد تعبيره.. Huré, op. cit., p. 117

(90) هناك اضطراب في تحديد مدة معارك صاغرو، فرغم وثوق الطالب لحسن من معلوماته وتأكيده «بلا شك ولا ريب» على أنها بدأت يوم 17 شوال وانتهت يوم 4 ذي الحجة وبالتالي دامت 47 يوماً، فإنه قال في الصفحة 4 من مخطوطه أن المدة بلغت 45 يوماً. ثم إن الكتابات الفرنسية لم تسلم بدورها من هذا الإضطراب كما أسلفنا.

(91) تعبير ركيك يقصد به أن الناس كانوا يعتقدون أن المقاومين لم يستطيعوا مواجهة جيوش العدو عندما بدأت تزحف على صاغرو.

(92) يقصد أن عدد المقاومين كان قليلاً بالمقارنة مع جحافل العدو.

(93) سورة البقرة، الآية 246.

(94) هنا يحيل الطالب لحسن على التاريخ الإسلامي، حيث تمكن المسلمون الأوائل رغم قلة عددهم من التغلب على كفار قريش في عدة غزوات، غير أن غزوة حنين التي أوردها وقارن وقائعها بوقائع معركة بوكافر كان قد انهزم فيها المسلمون وعاتبهم القرآن الكريم بقوله تعالى في «سورة التوبة»: ﴿ويوم حنين إذ أعجبتكم كثيركم فلم تغن عنكم شيئاً﴾.

في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم (95) فلم تغن (96) عنكم شيئاً وضافت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ﴿ الآية (97) ﴾، وكذلك أفعال الغزوة بكافر في بلاد سغروا كما أفعال غزوة حنين (98) رضي الله عن المسلمين أجمعين وكانوا فيهم رجال الشاجعين (كذا) يضربون الرماية بالثَّشَّانِ (99) لا يخطئون أبداً رضي الله عنهم ونفعنا ببركاتهم وبجهادهم، وقد امثلوا بكتاب (كذا) الله حيث قال مولانا جل وعز ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾ الآية (100)، وكذلك المسلمين في تلك الغزوة كانوا رضي الله عنهم منهم رجال الذين يكسبون كذا وكذا من مَعْزَا (كذا) ومن غنم والإبل والأبغال (كذا) والحمير (101) كلهم ذلك صاروا إلى الله (102) وتقبله الله على نية الجهاد في سبيل الله ولم يتغيروا فيهم ولا حيروا فيه (103)، وأنهم وهبوه إلى الله لقوله تعالى ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون، يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم﴾ (104).

وكذلك النساء التي حضروا (كذا) في تلك الغزوة وأمنهن فعلمن كما أفعال الرجال في يوم القتال رضي الله تعالى عنهن وأمنهن تنبهن الرجال في يوم القتال ليقولن (كذا) كونوا الرجال

(95) كثركم في النص وهو خطأ.

(96) تغني في النص وهو خطأ كذلك.

(97) سورة التوبة، الآيتان 25 و 26.

(98) يعيد تشبيه ما وقع في بوكافر بغزوة حنين ولا ندري ماذا يقصد المؤلف، هل يقصد شدة القتال ومقاومة العدو وقلة العدد أم كثرة العدد والإنهزام ؟

(99) يقصد أنه كان من بين آيت عطا رجال شجعان يصوبون طلقاتهم بدقة ولا يخطئون أهدافهم.

(100) سورة التوبة، الآية 41.

(101) يقول الجنرال هوري بصدد تقييمه لخسائر آيت عطا في صاغرو : «وأما المشية فلم يبق ببوكافر من أصل 25 ألف رأس التي كانت في بداية فبراير إلا 2500 رأس في 24 مارس، والباقي مات عطشا أو قتل بالمدفعية والطيران أو نهب من طرف أنصارنا» وهنا نقف على هول الخسائر المادية التي تحملها آيت عطا، علما بأن رؤوس المشية كانت رأسمالم الوحيد باعتبار أغلبية من لجأوا إلى صاغرو رحل ومربو ماشية. Huré, op. cit., p. 118

(102) أي فقدوا كل مواشيهم.

(103) لم يتغيروا : لم يأسفوا لذلك أو حزنوا، ولا حيروا فيه : لم يأبها لذلك.

(104) سورة التوبة، الآيات 19 و 20 و 21.

واضربوا الكفار لعنهم الله<sup>(105)</sup>، والنصارى خدام الكور والقرطاس على المسلمين ليلا ونهارا<sup>(106)</sup> والأرض تضرب والسماء كذلك تضرب مثله كمثل المطر إذا كان ينزل بالكتفة<sup>(107)</sup>، ودخان الأنفاط والطيارات على المسلمين كمثل الأغيام الأسود<sup>(108)</sup> ولم يحيرون بذلك<sup>(109)</sup> وأنهم يقولون للمسلمين اضربوا العدو لا يبقى إلا وجه الله كما قال الله عز وجل ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾<sup>(110)</sup> وإذا أرادوا المسلمين أن يقدمون (كذا) إلى القتال فيقولون كلهم الصلاة والسلام عليك ياسيدي يا رسول الله ﷺ<sup>(111)</sup>، فيدخل الخشوع في قلوبهم حتى نسوا الدنيا وهوها رضي الله عنهم ونفعنا ببركاتهم وبجهادهم آمين، والنساء يتنبهون في الرجال ليقولن بلغة أهل الوقت حَيَّ حَيَّ المسلمين رضي الله عنكم ونفعنا ببركاتكم وجهادكم<sup>(112)</sup> والقرطاس والكور عليهم ليلا ونهارا، ولم يجدون ما يلتفتون سوى الله سبحانه لا إله هو الحي القيوم<sup>(113)</sup>، وإنهم يذكرون الله بلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وكثرة حسبنا الله ونعم الوكيل ومع اسمه اللهم يا لطيف، يا لطيف، يا لطيف<sup>(114)</sup> وهذا تسييحهم في تلك الجبال حتى فعل الله في ملكه سبحانه ما أمر به، ولكن الله ذو فضل على العالمين، وقال تعالى ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ الآية<sup>(115)</sup>.

- (105) مما يبرز الدور البطولي الذي قامت به نساء آيت عطا في صاغرو أن الطالب لحسن لم يفضله في معرض وصفه للبطولات والملاحم التي سطرها المقاومون خلال المعارك، وقد أعجب الفرنسيون بدورهم بمساهمة النساء - والحق ما شهدت به الأعداء كما يقال - وهذا الطبيب Vial يقول في حقهن: «كانت نساؤهم تسهرن على تجميع المعرزلين وتوزعن الذخائر كما كن يأخذن مكان المصابين ويدخرجن على المهاجمين صخورا ضخمة تزرع الموت حتى قهر الوادي»؛ H. Bordeaux, Capitaine de Bournazel, Paris, 1935, p. 246 ; Huré, op. cit., p. 112.
- وتجدر الإشارة كذلك إلى أن النساء العطاويات كن أكثر تشددا من الرجال وأكثر إصرارا على الصمود والمقاومة، إذ يورد هوري أن الوفد المكون من زعماء المقاومة وشيوخ العشائر والذي اتفق مع الفرنسيين على الاستسلام قد قوبل بالشتائم من قبل النساء اللواتي كن يصحن في وجوههم «يا للعار والخزي، لسم رجالا إذ صرتم عبيدا للنصارى» وهن اللواتي كن خلال المعارك يهن حماستهن ونخوتهم بقولهن «كونوا رجالا» كما يروي الطالب لحسن.
- (106) خدام الكور... أي أن القصف لم يتوقف.
- (107) يشبه القصف الجوي والمدفعي الذي تعرض له بوكافر بالمطر الغزير خلال العواصف.
- (108) يشبه دخان القنابل بالسحب السوداء مما يعكس عنف وضراوة القصف.
- (109) يقصد أن النساء لم تأبهن لهذا القصف الشديد والمتواصل ليلا ونهارا.
- (110) سورة الرهمان، الآيات 24 و25.
- (111) كانت القبائل ولا تزال بالمناطق الجنوبية إذا أقدمت على عمل جماعي تنطق جماعيا بالصلاة على النبي.
- (112) يقصد بلغة أهل الوقت الأمازيغية، لأن آيت عطا لا يتحدثون العربية في حياتهم اليومية، والظاهر أنه أراد ترجمة كلمات تحريضية كانت النساء ترددها لإثارة الحماس.
- (113) يقصد أن مجاهدي آيت عطا المحاصرين والصامدين لم يجدوا سندا إلا في إيمانهم بالله تعالى.
- (114) لا ننسى أن الكثير من قبائل آيت عطا تنضوي تحت طريقة من الطرق الصوفية، فلا عجب إذا وجدنا المقاومين بصاغرو يرددون مثل هذه الأذكار.
- (115) سورة يس، الآية 83.

ومع ذلك تخلطوا (كذا) الماء مع دم المجاهدين ولم يعيّنون (كذا) ذلك الماء على قبال<sup>(116)</sup> دين الإسلام<sup>(117)</sup>، وأنهم نصرّوه كما قال الله العظيم في كتابه الحكيم ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنصِرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ الآية<sup>(118)</sup>.

ورحم الله تعالى من حضر في تلك الغزوة ومع من أعانهم بالدعاء ومع من كانت في قلبه محبة لله. وأما المسلمين رضي الله عنهم وأعزهم كلهم في تلك الغزوة بكافر كانوا إخوانا مرصوصا<sup>(119)</sup> لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الآية<sup>(120)</sup> وبسبب ذلك الحنينية<sup>(121)</sup> التي كانت في قلوبهم بما نصرهم الله على الكافرين لعنهم الله ودمرهم. وقد غنموا المسلمين في تلك الغزوة كذا وكذا من مكحلة بين رباعية وتساعية وسسبوا الرقيق والغليظ والقرطاس<sup>(122)</sup>، حتى كانوا الرجال الذين غنموا فيه سبعة أو ثمانية أو عشرة لكل واحد منهم، حتى يقولون المسلمين أعزهم الله هذا نصر الله ويقولون الكفار ومن معه في جنوده (كذا) هذا نصر من الله للمسلمين وفقهم الله حتى خلعوا (كذا) النصارى أن يشتتوا شملهم في تلك الغزوة وخلعوا من كان معه في العساكر والبرطيزات<sup>(123)</sup> كلهم يقولون هذا هو الذي يسمى النصر، فتبارك الله على من حضر في تلك الغزوة ومع ذلك من أعانهم بالدعاء<sup>(124)</sup>.

وقد قالوا المسلمون الحمد لله وله الشكر على هذه الغزوة التي أفضل من الدنيا وما فيها، والناس يتحدثون بما جرى من البارود بين المسلمين والكافرين. وما كان أكثر من تلك الغزوة بكافر في الصبر الذي أعطاه الله لأهلها أي المسلمين الذين حضروا فيها وصبروا على الموت وقلة

(116) على قبال : في سبيل.

(117) هذه صورة أخرى من الحن والشدائد التي ذاقها آيت عطا في صاغرو وبوكافر، إذ ركزت المدفعية والطيران على نقاط الماء بدون انقطاع وبسبب سفك دماء كثير من المقاومين وأطفالهم ونسائهم وقتل الآلاف من مواشيهم التي كانت تتجمع عند عيون المياه، اختلطت دماء البشر والأنعام بالمياه واضطر الناس لشربها.

(118) سورة محمد، الآية 8.

(119) يقصد ملتحمين ومتحدّين كالبنيان المرصوص.

(120) سورة الحجرات، الآية 20.

(121) يقصد بهذه الكلمة التعاضد والتضامن وأصل الكلمة التي استعملها هو «لُحْنِيْنَت» بالأمازيغية وتعني العطف والحنان.

(122) هذه تسميات للأسلحة المختلفة المعروفة آنذاك والتي غنم منها آيت عطا كميات مهمة خلال المعارك الأولى قبل الحصار والقصف البعيد.

(123) يعود مرة أخرى إلى جو الهلع والقلق الذي ساد في صفوف القوات المهاجمة وضباطها خاصة خلال هجوم 28 فبراير الذي كان كارثة على الأنصار والكوم واللفيف الأجنبي.

(124) يتضح من إلحاح الطالب لحسن وتأكيده على ضم من أعان المجاهدين بالدعاء إلى من يدعو لهم بالرحمة أنه كان معاصرا للأحداث ومقتنعا بدوره المعنوي في ذلك النصر باعتباره رجل دين.

المثونة وأتعاب الصعائب من كل المحائن<sup>(125)</sup> من ضربة الطيارات والأنفاط والقرطاس والماء الذين يسقون فيه تخلطوا مع دم المجاهدين والغنم، وكل ذلك كالعسل عندهم من قبل دين الله ورسوله فجزأؤهم (كذا) الله بخير آمين.

ومع ذلك البرطيزات الذين مع الكافرين وهم مختلفين، كانوا فيهم الذين نصحوا الكافرين بقول وفعل والعياذ بالله منهم، وكانوا فيهم المسلمين الذين لم يضربون (كذا) جيوش المجاهدين في يوم القتال وهم يضربون السماء لا يضربون المجاهدين في الوسط<sup>(126)</sup>، في الحديث قال ﷺ «من أعان دولة النصرى ولو بفلس واحد فهو منهم»<sup>(127)</sup>. وقالوا الخبر عن الذين حضروا في تلك الغزوة بكافر<sup>(128)</sup> وقد فرحوا المسلمين فرحا شديدا ولو مخصوصين بالمثونة والمسارحة، ومن فرحهم وهو قتال الكفار وجيوشهم، وأنهم كالصحابة في زمان رسول الله ﷺ وعلى آله، وهم نسوا الحزن والأغيار<sup>(129)</sup> بالفرح لقتال الكفار لعنهم الله.

وأما الطيارات والأنفاط يضرب بهم العدو لعنه الله حتى لم يقضوا له شيء<sup>(130)</sup> ورسلوا إلى المسلمين أعزهم الله بالحيلة وقالوا لهم ارجعوا ولا تقتلوا أنفسكم ولا أولادكم، وقالوا المجاهدين أعزهم الله نحن أولياء الله نضربوا حتى نموتوا ولا نرجعوا إليك<sup>(131)</sup> لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار﴾ الآية<sup>(132)</sup>.

(125) تعابير وكلمات عامة يقصد بها الصعاب والمحن والشدائد التي تحملها آيت عطا بيوكافر.

(126) يميز الكاتب في هذه الفقرة بين صنفين من الجنود المغاربة المنضوين في حركات الأنصار أو الأتباع، فهناك صنف أظهر ولاء وانضباطا لأوامر القيادة الفرنسية فقاتل مواطنيه بشراسة وصنف آخر كان متعاطفا مع المقاومين. وقد أكد الضباط الفرنسيون هذه الحقيقة، إذ يورد سييلمان أن حركة درعة التي كانت تحت إمرته ضمت في صفوفها 650 جنديا من آيت عطا الصحراء، وقد أبان آيت سليلو وآيت أوزين وآيت أونير وآيت إيسفول وآيت بويكيني عن كفاءات قتالية أرضت سييلمان، بينما كان آيت حسو أقل قتالية ويقول سييلمان في هذا الصدد: «غير أنه لوحظ في مرات عديدة أنه عندما كانوا يتعرفون على إخوانهم الثائرين أمامهم ينزعون الرصاصات من خراطيشهم ويعوضونها بحشوة من الورق. طبعاً لم يكن قائد الحركة ليسر هذا الإكتشاف، ولكن هل يمكن لوم أناس يعرفون أنهم يقاتلون إخوانهم وأعمامهم وأبناء عمومته على هذا الموقف؟» Spillmann, op. cit., p. 142.

(127) لا وجود لهذا الحديث وإنما هو من وضع الطالب لحسن للتنديد ببرطيزة والمتعاونين مع المستعمرين الكفار.

(128) يشير الكاتب هنا إلى أنه تلقى المعلومات والأخبار عن الذين شاركوا فعليا في المعارك.

(129) كلمة عامة وأمازيغية يقصد بها الحزن الشديد والأسى عند وقوع المصائب.

(130) يقصد أنه لم يفد سلاح الطيران ولا المدفعية في القضاء على صمود آيت عطا.

(131) أفعال صرفت بالعامية ويقصد بها أن المقاومين أجابوا رسل الحاكم الفرنسي بأننا «سنقاتل حتى نموت ولن نخضع لسلطتك».

(132) سورة الأنفال، الآية 15.

والله أعلم بتلك الغزوة المباركة المذكورة فقد حضروا فيها أهل الله بغير شك ولا ريب<sup>(133)</sup>، وأن علامتها كانوا المسلمين بشئ من قليل مقدار سبعمائة رجلا وقيل ثمانية مائة، والكفار لعنهم الله كانوا بكذا وكذا من الألف أكثر من سبعين ألفا<sup>(134)</sup>، وقتلهم المسلمون بإغارة الله وحضور الصالحين والأولياء وهذا إمارة النصر لقوله تعالى ﴿مَنْ مِنْ فِتَّةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتَّةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾<sup>(135)</sup> ولقوله تعالى «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» الآية<sup>(136)</sup>.

وأما تلك الغزوة جاءوا إليها النصارى من كل مكان من البحر والبر، وكان فيهم كافرا (كذا) تغلظ بنفسه وتعجب في فعله لعنه الله وكان يقال له برنانيز<sup>(137)</sup> لعنه الله وجعل منزله في

(133) يقصد الطالب الحسن هنا أن معركة بوكافر شارك فيها جنود الله من الملائكة وهم من ساهم بأهل الله ويقينه في ذلك يكاد يكون مطلقا نظرا لعدم تكافؤ أعداد مقاتلي الطرفين كعلامة على ما ذهب إليه.

(134) لم يحصر عدد المقاتلين من آيت عطا بدقة، فالتقديرات تراوح العدد بين 700 و800 كما جاء عند الطالب الحسن، وحوالي 1000 كما جاء في كتابات الضباط الفرنسيين الذين لم يحصوا بدقة إلا عدد من استسلم من المقاتلين، سواء مع عسو وباسلام أو قبله والذي بلغ حوالي 650 مقاتلا. أما تعداد القوات الفرنسية فالرقم الوارد في المخطوط مبالغ فيه جدا، ولم يسقه الطالب الحسن إلا تحت تأثير دهشة آيت عطا أمام الجيوش الفرنسية الحرة والكمية التنقل، وكانت هذه الجيوش مكونة حسب الجنرال هوري - القائد الأعلى - من 8000 من قوات الأنصار «برطيزة» وتسعة فيالق من الكوم «حوالي 200 جندي للفيلق» وعدة وحدات نظامية منها وحدات من اللفيف الأجنبي ووحدة سنغالية ووحدات المدفعية والرشاشات الآلية وغيرها مما يجعل حصر أعدادها بدقة مستعصيا، وفوق كل ذلك ستة أسراب من الطائرات الحربية. وللمزيد من التفاصيل انظر :

- Huré, op. cit., pp. 104-105 et 106-108.

- Spillmann, op. cit., p. 140.

- Voinot, Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc, pp. 449-450.

(135) سورة البقرة، الآية 246.

(136) سورة الأنفال، الآية 65.

(137) هو القبطان هنري دو ليناس دو بورنازيل (Bournazel) أحد الضباط الشباب في صفوف جيوش الإحتلال الفرنسي بالمغرب، عين في البداية بتازة سنة 1921 حيث شارك في عمليات إخضاع قبائل مرموشة وآيت سفروشن، كما شارك في حرب الريف على رأس الكوم السادس عشر بجهة تازة الشمالية. وفي سنة 1931 التحق بورنازيل بتافيلالت، ومن قاعدته بأرفود شارك في تمهيد المنطقة بتطويق الواحة التي أخضعت في دجنبر 1932 وعين حاكما لها واتخذ الريصاني مركزا، وهناك أبان عن تجاوراته وتعسفاته الإستعمارية والعنصرية في حق الأهالي الذين ساهم في إحدى رسائله العائلية «Mes nouveaux gorilles». وعندما بدأت مقاومة صاغرو تشتد كان بورنازيل من الضباط الذين شاركوا بحماسة في العمليات العسكرية. ولا تجانب الصورة التي يوردها الطالب الحسن الحقيقة، إذ قادت عنجهية وإعجاب بورنازيل بنفسه وتصديقه لأسطورة «الرجل الأحمر» التي نسجت حوله إلى الإستخفاف بمخاطر تعريض نفسه لرصاص آيت عطا الذين وضعوا حدا لأسطورة بورنازيل وذلك خلال هجوم 28 فبراير 1933، إذ سقط الرجل الأحمر صريعا إلى جانب عدد كبير من جنوده المغاربة من برطيزة، وكان لموته وقع هائل في صفوف القوات المهاجمة كما جاء على لسان الطالب الحسن وهو ما أكدته الطبيب فيال الذي عاين الهجوم وكان صديقا لبورنازيل. انظر : H. Bordeaux, op. cit., pp. 246-247.



النار، وهو يسبق جنوده كلهم ولم يخاف يموت (كذا)، وأما المجاهدين رضي الله عنهم تعرضوا له في تلك الطريقة التي يطلع فيها للجبل بوكافر<sup>(138)</sup>، وها هو قدم إليهم وسبق جنوده ويقول لهم زياروا<sup>(139)</sup> ولا تتأخروا، وضربوه المجاهدين وقتلوه في ذلك الجبل ولولا جنوده وجيوشه مدبرين ومدلين، لقوله تعالى ﴿وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليم مدبرين﴾ الآية<sup>(140)</sup>. وحيث مات لهم ذلك الكافر لعنه الله دهشوا جيوش الكفار لعنهم الله، ومن بعد ذلك الذي مات فيه<sup>(141)</sup> لا يزعمون ولا يقدمون إلى قدامهم<sup>(142)</sup> للقتال وأذلم الله ولعنهم وعذبهم الله عذابا شديدا والعياذ بالله.

وكانوا في المجاهدين رضي الله عنهم وأعزهم رجالا لا يخافون ولا يحسبون أن بارود النصراني يقتل، وهم يزيدون حتى تخلطوا معهم بالأكامية<sup>(143)</sup> رضي الله تعالى عن المسلمين، ومع ذلك يضرب النفط في الأرض والطيارة تضرب في السماء حتى تخلط الغبرا من التراب مع دخان البارود في الهواء كمثل الأغيام<sup>(144)</sup> والضباب حتى لم يروا المجاهدين بينهم في ذلك الدخان وهم يزيدون إلى قتال الكافرين، والمجاهدين نسوا طمع الدنيا ولم يحسبونها قط<sup>(145)</sup> فيا سعادتهم ويا بشرهم في الدنيا والآخرة وأنهم قد امثلوا بكتاب الله عز وجل، وإذا ضربوا المسلمين أعزهم الله في يوم القتال الكافرين لعنهم الله يستمعوا (كذا) الناس تلك الجبال سغروا كلهم يفتوتون بجهد الأنفاط والطيارات والقرطاس<sup>(146)</sup>.

ومع ذلك من كان في قلبه حبة خردل من الإيمان فيقول في نفسه فالله يعاون المسلمين ويذل الكافرين، والذي لم يكن في قلبه الإيمان فيفرح بكسرة المجاهدين<sup>(147)</sup> لقوله عليه السلام «من أحب قوما حُشِر معهم» وقال أيضا كل نفس تحشر مع هواها من أحب الإيمان يحشر معه في الجنان ومن كان هواه في الكفر حشر معه في النيران.

(138) أي نصبوا كميناً في الطريق الذي أراد أن يقتحم منه جبل بوكافر.

(139) أي تقدموا أو «إلى الأمام» حسب التعبير العسكري.

(140) سورة التوبة، الآية 25.

(141) حيث مات لهم : أي عندما مات بورنازيل. دهشوا : أصيب الجيش الفرنسي بالذعر والفرع. ومن بعد ذلك... : أي منذ مقتل هذا الضابط.

(142) يقصد أن الفرنسيين وجنودهم لم يعودوا يبادرون بالهجوم والزحف على آيت عطا.

(143) الأكامية : ج. كمية وهو خنجر بغمده تشتهر به منطقة الجنوب الشرقي، وكان من النادر أن يوجد شخص لا يتمنطق بالكمية تماما كما هو الشأن في اليمن.

(144) يقصد اختلط الغبار بدخان القنابل مكونا غيوما وسحبا.

(145) يقصد أنهم لم يهتموا بالحياة وأهوائها أمام التضحية والشهادة دفاعا عن الحرية والكرامة.

(146) يقصد أن جبال صاغرو كانت ترد صدق القصف المدفمي والجوي (يفوتون) وكان يسمع في كل المناطق المجاورة.

(147) الغالب أن المؤلف يلمح هنا إلى تعاطف البعض مع المقاومين بينما كان البعض الآخر يتشفي في محتهم وتعرضهم للإبادة، ولا يستبعد أن تكون العداوات القبلية التقليدية سببا في مثل هذه المواقف.

والله أعلم تلك الغزوة سغروا يتحدثون عليها الناس لم يكن مثلها في هذه النواحي من النهار الذي خرج العدو للمسلمين، وبماذا<sup>(148)</sup> كانوا المجاهدين بالقليل والكفار كالجراد المنتشر، وقد أظهر الله النصر والعز على المسلمين حتى قتلوا النصارى وغنموا في جنوده جهد من العدة والقرطاس وغير ذلك من الحوائج. وإن الله تبارك وتعالى سبق في علمه كل شيء، ومردودة تلك العدة للعدو لأجل الغلب<sup>(149)</sup>، لم يجدوا المسلمين المسارخة والمثونة حتى قبضوهم ودزوا (كذا) بهم في ذلك الجبال على كل جهة (كذا) كمثل السوار مع القصور<sup>(150)</sup> حتى لم يجدون ما لا يهربون ولا يخرجون ولا يلتفتون إليه (كذا) بكثرة الجنود والجيش مثلهم مثل الحجر في تلك الجبال، وكان عنده الطنوبلات تمشي في النهار مسيرة عشرة أيام أو أكثر<sup>(151)</sup> والطيارة تطير في الهواء وتجيّب له الخبر مسيرة عشرون يوماً وقيل شهر كامل<sup>(152)</sup> وهذا بتحقيق الصحيح. والمسلمين رضي الله عنهم لم يكن عندهم جهد من الأرقام<sup>(153)</sup> من العدة والبارود والمثونة وهم مخصوصين بذلك لم يكن عندهم إلا الله سبحانه والرسول ﷺ ودين الإسلام، فضربوا حتى غلبوا، هكذا بما قدر الله تبارك وتعالى سبحانه من يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور<sup>(154)</sup>، وقال سبحانه لا إله إلا هو لو اطلعتم على الغيب لوجدتم ما فعل ربكم خيراً<sup>(155)</sup>، وقال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾<sup>(156)</sup>، وقال أيضاً في كتابه العزيز ﴿قل إن الأمر كله لله﴾<sup>(157)</sup>، سبحانه من فعل في ملكه ما يشاء سبحانه العليم الحكيم، سبحانه اللطيف الخبير، سبحانه الذي يعلم ولا نعلم إنك أنت علام الغيوب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، إنتهى بحمد الله وحسن عونه.

(148) وبماذا، تعبير عامي يراد به الشرح ويقصد به هنا : لأن نظراً ل...

(149) يقصد بأن الأسلحة والمعدات التي غنمها آيت عطا خلال معارك صاغرو قد سلمت في الأخير للعدو لغلبيته، إذ

كان من شروط الأمان والاستسلام تجريد آيت عطا من أسلحتهم.

(150) إشارة أخرى إلى خطة الحصار التي شبهها بأسوار القصور الصحراوية.

(151) يشير إلى الإمكانات اللوجستكية التي توفرت للفرنسيين، مدركاً أن السيارات كانت تقطع مسيرة عشرة أيام أو

أكثر بالتقدير المتعارف عليه محلياً في ظرف يوم واحد دليلاً على سرعة نقل الأخبار والإمدادات العسكرية.

(152) نفس الشيء بالنسبة للطائرة ودورها في نقل المعلومات واختصار الوقت والمسافات، ويقصد هنا أن الطائرة تقوم في يوم

واحد بقطع مسافة عشرين يوماً أو شهر بحساب المسافات العتيق.

(153) الإقامة والعدة اللازمة لمثل هذه الحرب.

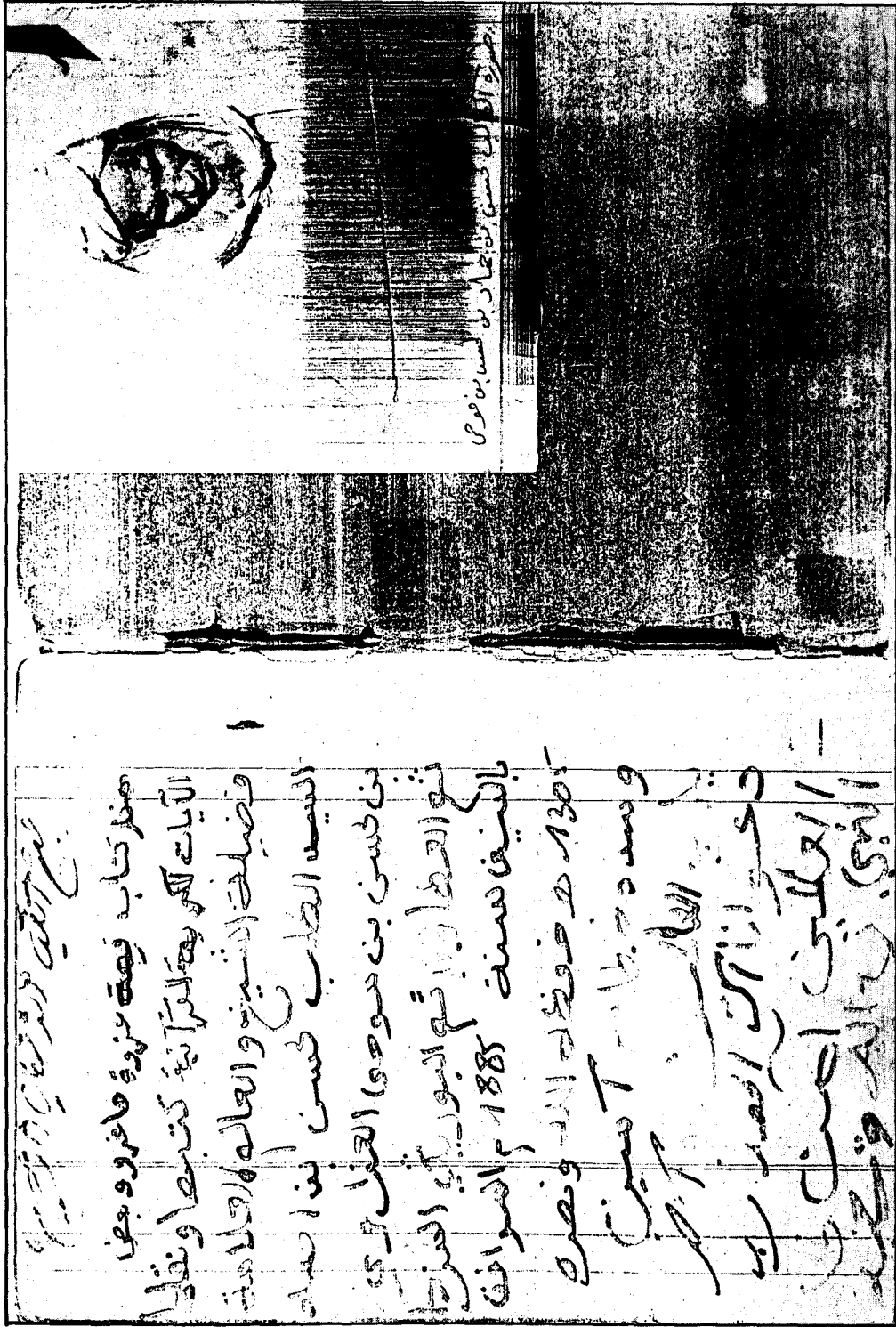
(154) سورة غافر، الآية 19.

(155) هذا ليس بقرآن وإنما هو قول ينسب في الحديث، ولم تتمكن من تحديد هل هذه القولة من الأحاديث الصحيحة

أو أنها فقط قول مأثور.

(156) سورة البقرة، الآية 214.

(157) سورة آل عمران، الآية 154.



ما كان ينبغي بعد ذلك ان  
 في هذه النسخة المباركة من الخدمة التي جرت بيننا  
 السليبية والغيرية في هجرة وعزوة ابي الفخر التي فيما  
 من هنا النواحي القريبة لطلال والريضة وعزوة  
 العزوة وهي عزوة نصراني وقد اسر الله بنما رك و تعلم  
 لغيره من هذا التواجد المذكور في هذا الخبر المتاخر  
 ما قدرنا لله من السنة والغيرية حتى اجتمعوا في الكليات  
 و سورا ونوا جميع في الجبل الاول والواحد و جلسوا ما تشاء  
 في هذا خبرنا كلف في سفره من النصارى في جلاء والبع  
 في هذا الخبر من كلف الجراء التي تتنفس حتى وصلوا  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر الى بلاد اقصية وبنوا  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر  
 في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر من جلاء في هذا الخبر

الحمد لله الذي جعلنا من عباده  
 عليه خير من غيره من عباده  
 واليه ونضرب بالسرور والسرور  
 والعقل بركة خير من غيره من عباده  
 والسرور ونضرب بالسرور والسرور  
 والنفس والروح وما ته فيه من غيره من عباده  
 وفي اليوم الثاني عشر من شهر ربيع  
 من سنة ثمان مائة وخمسة عشر  
 رضي الله عنكم وما ته فيه من غيره من عباده  
 المشايخ والفقهاء والعلما والعلما  
 بكلامهم بغير انزال الوقت خير من غيره من عباده  
 في الأوقات والوقت والوقت والوقت  
 وضربوا خير من غيره من عباده  
 من الملوك والسياسة من غيره من عباده  
 بغير غيره من غيره من عباده  
 من الملوك والسياسة من غيره من عباده

William A. Hoisington, Jr ; *Lyautey and the French Conquest of Morocco*, St. Martin's Press, New York, 1995

هذا كتاب جديد عن ليوطي وكيف أرسى النفوذ الإستعماري الفرنسي في المغرب. وهو للمؤرخ الأمريكي الذي كان قد أتحفنا بكتاب سابق عن المقيم العام الجنرال نويس؛ فهو على الطريقة الأمريكية التي لا تتوخى في الكتابة التاريخية إحصاء كل ما يمكن أن يقال عن الموضوع بقدر ما تسعى في إدراك المرامي العامة والأوصال التي يتركب منها والتي تمكن من استكناه الكليات دونما حاجة إلى فحص الجزئيات الواحدة تلو الأخرى. فهي طريقة استنباطية يقترن فيها وضوح الأسئلة المطروحة باختصار ما يترتب عليها من الأجوبة، فينبني الكتاب على ما قل ودل؛ مما لا يتأتى مع ذلك إلا لمن جمع فأوعى وغاص في أعماق الوثائق حتى استخراج منها لها ثم أسندها إلى ما سبق نشره منتقدا ومصوبا تارة ومثبتا بما وقف عليه من جديد الشواهد تارة أخرى. وهكذا لا يشرع القارئ في مطالعة الكتاب حتى يجد نفسه محفوزا لإتمامه من توه بما يجتذبه فيه من استرسال البيان ومتانة التعبير وحسن المساوقة بين الرواية والدراسة. والكتاب على صغر حجمه - فإنه لا يتجاوز مائتي صفحة إلا بقليل - لا يقل فائدة في موضوعه عن كتاب صديقنا الأستاذ دانيال ريفي صاحب الدراسة العميقة المستفيضة عن ليوطي وتأسيس الحماية الصادر سنة 1988. وكنا نظن أنه قد ملأ السوق في هذا الصدد لزمن ممتد، لكن كتاب الأستاذ هويسنطن جاء ليثبت أن شخصية ليوطي ومنجزاته في المغرب ما زال لم يكتب عنها إلا النزر القليل بالنظر إلى ما لا يزال غميسا من الوثائق أو بالنظر إلى اتساع رقعة المجال المغربي الذي تأثر حتما بأوامره ونواهيه، وإن كنا لا نتوفر إلى حد الآن على أدنى دراسة مستقصية لكيفية حصول ذلك، ولن كان له ضحية أو منه مستفيدا؛ كما يثبت هذا المؤلف أن كتابة التاريخ مفتوحة أبدا بما يفتح مع مر السنين وعناية الباحثين من أسباب الاستدلال والبرهان وذلك هو سر الجديد في هذه الدراسة القيمة وجوهر ما تنطوي عليه من الفوائد: فإن الأستاذ هويسنطن انطلق مما سبقه آخرون إلى تناوله من ضرورة فحص الشعارين الإستعماريين الرئيسيين القائل أولهما بأن الحماية الفرنسية على المغرب كانت حكما غير مباشر بنفس أجهزة المغرب الحاكمة، وثانيهما بأن تمهيد البلاد العسكري أو «الباسفيكاسيون» لم يكن حربا على الشعب المغربي وإنما كان نعمة وفائدة؛ وكيف لا ينطلق من يريد إدراك تصرفات ليوطي في المغرب من غير هذين الشعارين المتلازمين اللذين كان يلوح دائما بهما ويدعي أنهما كانا بمثابة الركيزتين اللتين أقام عليهما سياسة الحماية؟ فإما أنه كان على صواب، وإما أنه كان يفعل ما

لا يقول ويقول ما لا يفعل شأنه في ذلك شأن كل متمسك بجمال الإنتهازية. وقد جاء حكم الأستاذ هويسنتن واضحا منذ مطلع الكتاب. فإنه يقول: «إن نهج ليوطي في تمهيد المغرب يختلف عمليا عما كان يقول عنه في العلن. ولقد ظلت عبارة الحكم غير المباشر إسما بدون مسمى: فلا التمهيد ولا الحكم غير المباشر جعللا حدا للمقاومة المغربية ضد فرنسا ولا هما معا أتاحا سبل التشارك الفرنسي المغربي الذي كان ليوطي يدعي أنه هو غايته المنشودة» (الصفحة الأولى من مدخل الكتاب).

وقد كرس الباحث مجهوداته للإستدلال على ذلك في تسعة فصول متوازنة جاءت الفصول الثلاثة الأولى منها للتذكير بشخصية ليوطي وبالخطوات الكبرى من تكوينه العسكري والسياسي (الفصل الأول) ثم للكلام على إطلالاته الأولى على المغرب من عين الصفراء ومن وهران في الجزائر (الفصل الثاني) وعلى تعيينه مقيما عاما في الرباط وشروعه في اختبار منهجيته (الفصل الثالث). مما خلص منه الأستاذ هويسنتن إلى أن الشعارات الدعائية كانت في واد والأفعال في واد آخر، فيأتي بالأدلة القطعية على ذلك بوصف ما جرى من عنيف التقتيل في تمهيد الأطلس المتوسط (الفصل الرابع) وفي إقليم سوس (الفصل الخامس) وبشرح ما كانت عليه إدارة الرباط من الحكم المباشر (الفصل السادس) وأيضا إدارة الدار البيضاء (الفصل السابع) وكذلك إدارة سطات وقبائل الشاوية (الفصل الثامن). ويختم بما كان في حرب الريف من افتضاح للشعارات المقيمة ومن فشل ليوطي في التمهيد والحكم المباشر (الفصل التاسع). مما يعني أن الكتاب جاء مثبتا لما يعرفه المتخصصون بفضل الأبحاث السابقة، وهو ما يتصل بشخصية ليوطي وبكيفية اطلاعه على البلاد المغربية أول الأمر من شرفات النجود الجزائرية وأيضا بخطواته الأولى في مقيمة الرباط وقراراته الفورية التي جاءت دليلا على أنه كان بطل النهضة، قادرا على صقل الشعارات الخلابية. كما أن حرب الريف من الصفحات التي لم يأت الأستاذ الباحث فيها بجديد. أما الذي يعود له الفضل في كشف النقاب عنه، وهو في نظري صلب الكتاب، فهو ما أتى به بخصوص تمهيد سوس وبخصوص إدارة مدن الرباط والدار البيضاء وسطات وما حولها من قبائل الشاوية. ففي هذه القضايا يدي الأستاذ هويسنتن بوثائق لم يسبق إليها. وقد استخرج بعضها من دور الأرشيف الفرنسية وبعضها الآخر من رباط الخزنة العامة في الرباط.

ففي شأن سوس نطلع على أعمال باشا تارودانت حيدا وميس وكيف كان خير مساعد للجنرال لاموط (Lamothe) حاكم مراكش والجنوب الأطلسي في إثبات نفوذ الحماية بغير تدخل سافر لقوات الاحتلال، وذلك إلى أن قتل في معركة «وجان» في يناير 1917. فعندئذ تعرت سياسة الحكم غير المباشر وأضحى من الضروري استعمال القوات الفرنسية زحفا من مراكش

مع قبلة مناطق كردوس بالطيران لإقامة سد عسكري وقائي أمام مجاهدي الهيبة وإخوته. هذا فضلا عما قام به الملازم جوستنار (Justinard) من أعمال الدس والتناور في الخفاء لكسب الأنصار وإفساد المحاولات الألمانية أثناء الحرب الكبرى، مما أرسى جبهة المقاومة السوسية ويمكن ليوطي من إرجاء موعد التغلب عليها، ولا سيما بعد وفاة الهيبة سنة 1919.

أما إدارة مدينة الرباط، فجعل ما جاء به المؤرخ من المعلومات لم يسبق إليها : فإنه أثبت أن الجهاز البلدي الدخيل كان أداة لتهميش الجهاز المخزني الأصلي، وأن ذلك قد تجلى في الشكل المعماري للمدينة التي أصبحت مدينتين : الأولى للمغاربة، وهي المدينة العتيقة وراء الأسوار، والثانية للأوربيين على مساحات شاسعة وهندسة أوربية منشحة تتخللها الرحاب الفسيحة والحدائق الغناء. ولا يتردد الباحث في وصف ذلك بأنه ضرب من «الأبرطايد» (apartheid)، فيشرح تناقضات الساكنة الأوربية ومصالحها الآنية وسياسة الإقامة العامة ومقاصدها البعيدة المدى ومراعاتها لأرباب المقاولات الكبرى مثلما حصل بشأن تزويد المدينة من الماء والكهرباء : فإن ذلك أسند لشركات تعثرت مدة طويلة قبل أن تلبى حاجيات الساكنة الأوربية المنتشرة على مئات الهيكاتارات؛ وقد اشتد الجدل بينها وبين البلدية التي كانت منبرا محتكرا للأوربيين بشأن التعريفات. وكان لابد من تدخل الإقامة وتعزيز جانب التقنيين، وكان كل ذلك على حساب المخزن المحلي الذي انحصرت أدواره في تصدر بعض الأسر الرباطية كآل بركاش وآل الزبدي الذين أذعنوا للأمر الواقع بدون حماس فتركت بيدهم شؤون المدينة العتيقة كما ترك اللعبة لمن لا حاجة للآخر به.

أما الدار البيضاء، فكان لابد من إقامة كل شيء فيها من الأصل. ولما كانت مدينة حديثة العهد بالعمران، فإنها كانت مفتقرة في آن واحد للتجهيزات الأساسية ولن يسهر عليها من الرجال، مع العلم أن الفرنسيين احتلوها منذ سنة 1907 وجربوا فيها الأشخاص والأدوات. ولذلك فقد تعاقب على باشويتها مختلف الشخصيات فيما بين 1912 و 1925 بعد وفاة الخليفة السلطاني المولى أحمد الامراني الذي حل محله أخوه. ولم يكن صالحا في نظر الفرنسيين، فاستبدلوه بعمر التازي الذي خلفه أخوه عبد اللطيف، ثم كان المولى أحمد بن منصور، فمحمد بن عبد الواحد، وكلهم كانوا من رجالات الدولة الحامية. كما تعاقب على قضاء المدينة محمد بن المامون البلغيثي ومحمد البدراوي ومحمد بن علال الشرايبي، هذا بعد إقصاء آل بن كيران الذين كانوا مهيمنين قبل سنة 1912 وإسناد المناصب إلى أبناء البلد كلما أمكن كآل الشنتوفي مثلا. وقد كان كل ذلك نتيجة تنافس حاد بين العسكريين والمدنيين الفرنسيين على المراقبة التي سرعان ما تحولت على غرار ما جرى في الرباط إلى حكم مباشر حيث كانت القرارات الإدارية والمالية والاقتصادية تتخذ من قبل الحكام الفرنسيين، ولا يستشيرون فيها إلا



أعضاء البلدية الأوربيين. مما حصر مهام الباشا في القضاء الجنائي على المغاربة مثلما انحصرت وظائف القاضي الشرعي عند قضايا الأحوال الشخصية مثل الزواج والطلاق والإرث.

وكذلك كان الأمر في سطات وأحوازها. فهناك أيضا كان مقياس إسناد الوظائف القيادية وجمعها في يد واحدة أو تقسيمها بين عدد من الأشخاص بحسب حسن تعامل المرشح مع القوات الفرنسية منذ دخولها الشاوية. فكان ذلك شأن القائد التونسي بن البهلول حتى وفاته سنة 1909. ولما كان ولده المرشح لخلافته لحسن بن العربي ما زال دون سن القيادة، فإن إدارة المراقبة وزعت المسؤولية بين بعض أعوانها إلى أن بدا لها تعيين لحسن بن العربي لتبقى القيادة في الأسرة التي كانت تمارسها منذ منتصف القرن التاسع عشر والتي كان العربي بن البهلول قد ربط مصيرها بالوجود الفرنسي. ودليل ذلك أن سلطات الحماية اضطرت لتوقيف القائد الشاب لحسن بن العربي عندما تم تعيينه سنة 1914، وذلك لسوء سلوكه الأخلاقي والقيادي، وأجبرته على الإقامة العامة بالصويرة مدة سنتين ثم أرجعته إلى القيادة سنة 1920. وقد تمكنت من كبح جماحه شيئا ما. فكان الفرنسيون يفضلون إسناد المهام السياسية على العموم لمن كان يمارسها في المخزن القديم، لما كان يتوفر عليه أولئك من التجربة ولما كانوا يزودونهم به من المعلومات والأسرار. وهكذا كانت باشوية سطات بيد القائد بوبكر بن الحاج المعطي إلى وفاته سنة 1926، وخلف ولدين كانا غير قادرين على القيام مقامه. فأسندت السلطات الفرنسية منصب باشا المدينة لمحمد بن محمد الجباس ولد الصدر الأعظم سابقا. وحتى عندما كانت تسند القيادة لغير الأسر المخزنية التقليدية، فإن علة ذلك كانت تبقى مرتبطة بمدى امتثال المرشحين للمراقبة الفرنسية. فقد أسندت قيادة المذاكرة لعبد القادر بن الحاج المعطي ولد الفرجية؛ وكان من قادة المقاومة، لكنه انحاز للجيش الفرنسية بمجرد ما احتلت الكارة (Boucheron)، مما أثار عليه نقمة رفاقه في الجهاد الذين راموا اغتياله وحبسه للفرنسيين الذي أحسنوا استعماله مع تشديد المراقبة السياسية عليه وإطلاق العنان له في مجال الإبتزاز والاستبداد ليبقى تحت الذمة.

ويخلص المؤرخ قائلا بأن «الكلمات محال أن تصير لحما ودماء» (ص. 205). فليوطني لم يأخذ بيد المخزن ليرشده إلى الإدارة العصرية، بقدر ما وضعه على الهامش وأقام من حول السلطات الفرنسية جهازا فرنسيا صرفا متركزا بأوثق ما يكون من المركزية، قابضا بيد من حديد بكل زمام الأمور، متحكما في الشاذة والفاذة. وذلك في جو من «الياسفيكاسيون» التي لم تكن حربا للمسالمة كما كان يدعي وإنما كانت حربا تفتك وتشرد. وإلا فلماذا استمات المقاومون؟ ولماذا امتنعوا إلى أقصى وسائل الامتناع؟ وكان ليوطني على بينة من ذلك، وكان يعزوه إلى مدى ما كان يفرق بين الشعبين وبين الحضارتين، مما يعني أنه في نظر الأستاذ هويستنطن لم

يوفق فيما كان يتشوف إليه من التقريب بينهما. فعسى أن نكون قد حملنا القارئ الكريم على الرجوع إلى الكتاب نفسه، فإنه مليء بالفوائد على صغر حجمه. ولا مؤاخذة على صاحبه إلا من جهة ما استعصى عليه من ضبط بعض أسماء الأعلام، فيسمي الجباس بابن الجباس، ويقول عن القائد الحاج التاقي بن الشرقي بأنه الحاج الطاغي وما إلى ذلك مما اختلط عليه أحياناً من الأسماء ويصححه القارئ المغربي بسهولة، مع علمه بأن المراقبين المدنيين رُبما هم المسؤولون أصلاً عن هذا التحريف.

إبراهيم بوطالب